الملكة اللغوية

فى الفكر اللغوى العربى



الدكتور السيد الشرقاوى

مؤسسة المختار
للنشر والتوزيع
القاهرة



الملكة اللغوية في الفكر اللغوي العربي

الدكتور السيد الشرقاوي

كلية الآداب - جامعة المنوفية

مؤسسة المختار

للنشر والتوزيع

القاهرة

مؤسسة المختار
للنشر والتوزيع - القاهرة

٦٥ شارع الترعة - مصر الجديدة
تليفون و فاكس : ٢٩٠١٥٨٣

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

رقم الإيداع : ١٤٩٨٨/ ٢٠٠١
الترقيم الدولي : 4- 74- 5283 - 977

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله .

وبعد؛؛؛؛

فإن (الملكة اللغوية) مصطلح عرفه الدرس اللغوى الحديث، فقد قدم بعض مؤرخى (علم اللغة) فى الغرب جوانب من النظر فى (الملكة اللغوية) فى الحضارة الغربية، كما تناول كثير من دراسى اللغة فى الغرب ما أثارته الدراسة التوليدية التحويلية من اهتمام كبير باستعداد المتكلم الأصلى ومقدرته، وأثر الملكة اللغوية فى اللغات البشرية.

ولكن التأريخ للفكر اللغوى العربى، والبيان العلمى لمناهج هذا الفكر فى فهم ظاهرة الكلام البشرى، لم يأخذ بعدُ حقه من الدراسة والاهتمام، إلا فى حالات نادرة تحتاج إلى متابعة ومواصلة لهذا النوع من الدرس فى الفكر اللغوى العربى.

وتحاول هذه الدراسة أن تتبع جانبًا من الفكر اللغوى العربى، متصلاً (بالملكة اللغوية) وما يؤدى معناها مثل (السجية، والطبيعة، والسليقة)، لرصد نمو مصطلح (الملكة)، وبيان علاقته بالمصطلحات التى تشاركه فى الوظيفة فى العربية، وعلاقة ذلك «بالتنظير المعرفى» و«التنظير اللغوى» فى الفكر العربى.

وقد جاءت الدراسة فى تمهيد وبابين وخاتمة، حيث تناولت فى الفصل التمهيدى الصلة بين (الملكة اللغوية) وتاريخ علوم اللغة، وكذلك المنهجية المتبعة فى دراسة النصوص الواردة فى الدراسة، وفهم الأفكار المتعلقة بها، مع مراعاة العموم والخصوص فى الثقافة واللغة، ومناطق الالتقاء والتفاوت بين الحضارات فى ذلك، مع الحذر من إهمال السياق التاريخى، والبعد الثقافى والحضارى للنصوص المدروسة، وكذلك خطر التأويل المتعسف للنصوص.

كما أشار التمهيد إلى رؤية كل من (دى سوسير)، و(تشومسكى) للملكة اللغوية، باعتبارهما من رواد الدرس اللغوى الحديث، وبخاصة فى الجانب التنظيرى منه.

وفى الفصل الأول من الباب الأول تتبعت الدراسة مصطلح (الملكة) فى النصوص العربية التى ترجع إلى عصور الاحتجاج فى العربية، وذلك لاعتماد المعاجم العربية التراثية عليها فى تسجيل المادة اللغوية، حيث سجلت النصوص والمعاجم (الملكة) بمعنى التملك والشدة والقوة فى الشيء، ثم تتبعت فى الفصل الثانى من هذه الباب نمو مصطلح (الملكة) فى العربية خارج المعاجم التراثية، وإضافة المعنى المعرب (للملكة)، خصوصًا ما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية، ثم تابعت تطور هذا المصطلح عند عدد من مفكرى العربية من خلال دراسة نصوصهم التى عرضت له، وذلك إلى مطلع القرن الرابع عشر الهجرى.

وفى الباب الثانى عرض البحث إلى اتجاهين تناولا (الملكة اللغوية) فى بعض نصوص مفكرى العربية، كما حظى هذان الاتجاهان باهتمام الدرس اللغوى الحديث، وتناولتهما هذه الدراسة تحت عنوانى (التنظير المعرفى) فى الفصل الأول و(التنظير اللغوى) فى الفصل الثانى، حيث ينطلق التنظير المعرفى من الرؤية الفلسفية لنظرية المعرفة، ويهتم البحث هنا بمكانة الملكة اللغوية فيها، أما التنظير اللغوى فكان المدخل إليه دراسة بعض النصوص التى استشرف فيها أصحابها من مفكرى العربية رؤية لغوية لبعض جوانب ظاهرة الكلام البشرى.

واللَّهَ تعالى أسال التوفيقَ والسداد والإخلاص فى القول والعمل.

السيد دسوقى الشرقاوى

تمهيد

(الملكة اللغوية) في الفكر العربي وصلتها بتاريخ (علم اللغة) ومنهجيته

ينبغي توكيد الرابطة التي تجمع بين (علم اللغة الحديث) و(العلم التجريبي) ومنهجيته في دراسة (العلوم الطبيعية)، ومن أدق ما يعبر عن ذلك ما جاء في مفتتح كتاب (أسس علم اللغة) من بيان أن «علم اللغة هو الدراسة العلمية للغة»[(١)].

إلا أن هذه الرابطة لا تتضح إلا بمعرفة جوانب أخرى أشار إلى بعضها صاحب (كتاب فجر العلم الحديث) في دراسته (للقيم الاجتماعية للعلم) من منظور مقارن، حيث أبرز عددًا من القيم بوصفها مكونات أساسية لدور العالم، ومن هذه المكونات: العالمية والعمومية والنزاهة، والشك المنظم، وكذلك الأصالة[(٢)].

وكذلك كان دخول (تاريخ علم اللغة) في هذا السياق، على أنه جزء من (علم اللغة الحديث) حيث اتضحت أهمية دراسة هذا الفرع كما يرى روبنز، في كتابه «موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)»، فيشير إلى أن (تاريخ علم اللغة) قد أصبح ينظر إليه على أنه جزء مهم «من علم اللغة على المستوى الجامعي (. . .) ويمكن النظر لتعاظم الاهتمام بهذا الفرع من علم اللغة، من زاوية مختلفة بعض الشيء باعتباره توسيعا لمعرفتنا بتاريخ العلم، أو بشكل أعم بتاريخ الأفكار»[(٣)].

---

(١) أسس علم اللغة ـ ماريو باي، ترجمة وتعليق الدكتور أحمد مختار عمر ـ عالم الكتب بالقاهرة ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ ص ٢٩.

(٢) فجر العلم الحديث ـ توبي هاف ـ ترجمة د. أحمد محمود صبحي ـ عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٩٧ ـ ١/ ٣٤ ـ ٣٥ مع بعض التصرف للاختصار. وفي هذا الموضع شرح لهذه المكونات.

(٣) موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ـ ر.هـ. روبنز، ترجمة د. أحمد عوض ـ عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٩٧ص ١٥. ويبدو لي أن تعبير (النظر لتعاظم علم اللغة) يستخدم فيه (إلى) = (النظر إلى) حيث يؤدي الاستخدام الأول إلى معنى: (نظر له: رثى لحاله ـ وانظر لي فلانا: اطلبه). كما في المعجم الوسيط (نظر) ٢/ ٩٦٩ على سبيل المثال.

على أن روبنز قد أثار فى تصدير الطبعة الأولى من الكتاب مسألة فى غاية الأهمية بالنسبة لسياق هذه الدراسة، وخصوصا الجانب المنهجى فيها الذى تم من خلاله معالجة القضايا المتعلقة (بالمملكة اللغوية) فى الفكر العربى.

والمسألة المشار إليها جاءت فى قول روبنز: «وإذا نظر المرء خارج أوروبا، إلى الثقافة اللغوية التى اعتمد عليها الأوربيون بشكل كبير ومفيد جدًا، فإن الحاجة لم تزل ماسة إلى كتابات وتفسيرات جديدة، فقد تمت فى الواقع دراسة كثير من المؤلفات اللغوية الصينية والعربية والهندية بشكل واسع النطاق، ولكن هذه الدراسة كانت إلى حد كبير، من زاوية مكانة هذه المؤلفات فى التاريخ الثقافى والأدبى لهذه الشعوب نفسها، ولكن المعالجة العلمية التى تربط الكتابات المتفردة فى هذا الميدان بالنظرية اللغوية الحالية وتطبيقاتها سوف تسد ثغرة واسعة فى فهمنا لتاريخ العالم الثقافى[1]».

وتستدعى عبارة روبنز السابقة أفكاراً يهم هذا البحث منها ثلاثة جوانب تتحدد فى التالى:

(أ) فهم أهم أسس (النظرية اللغوية الحالية) التى أشارت إليها العبارة.

(ب) محاولة فهم مبررات علمية للفرضية القائلة بوجود نظرية لغوية عربية.

(جـ) أهمية التمييز بين (العمومى العالمى) و(الخصوصى الثقافى) فى تجربة قراءة التراث اللغوى قراءة مستفيدة من مفهوم (الدراسة العلمية للغة) و(القيم الاجتماعية للعلم)، وفقا للإشارة التى تقدم ذكرها[2].

وفيما يتصل بالتراث اللغوى لمفكرى العربية تبرز الحاجة إلى التمييز بين نوعين من النظر اللغوى، أولهما الوجهة اللغوية ذات الفكر الكلى، أو التنظير الذى يفهم اللغة على أنها ظاهرة بشرية عالمية لا تقتصر على لغة بعينها، وإن اتخذت من دراسة العربية فى الغالب مجالاً لهذا الفهم، وثانيهما النظر اللغوى الذى لا يصلح لذلك، مع مراعاة الفروق التاريخية واختلاف المنابع الثقافية، فيما يتصل (بعلم اللغة الحديث)، والتراث اللغوى لمفكرى العربية.

---

(١) موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ١٤، وانظر نظرية النحو العربى، للدكتور نهاد الموسى ١٧.

(٢) تقدمت الإشارة فى السطور السابقة إلى ما نقل عن ماريوباى فى أسس علم اللغة ٢٩ وفجر العلم الحديث، توبى هاف ١/ ٣٤ ـ ٣٥.

وبادىء ذى بـدء، لا يدعى الباحث أن هـذه الدراسة قد استـوفت هذه الجوانب أو جعلتـها هدفًا لهـا، ولكن غاية ما فى الأمر أن هـذه الجوانب كانت فى حسـبان البحث، فى محاولة لتجنب الغفلة أو التغافل.

وبالنسبة للجـانب (أ) وفهم (النظرية اللغوية الحالية) فقـد حاول الباحث الرجوع إلى نصوص كل من دى سوسير وتشومسكى وغيرهما من المهتمين بالنظرية اللغوية، قدر الإمكان، مع الاستعانة بالمراجع المساعدة على دقة الفهم، ولذلك مزيد بيان فى الفصل الثانى من الباب الثانى.

أما الجـانب (ب) وإثبات مبررات مـقنعة للفرضـية القائلة بوجـود (نظرية لغوية عربيـة) فإنى أحيل إلى أطروحة الدكـتور عبد السـلام المسدى «التفكيـر اللسانى فى الحضارة العربية»، حيث عالج (النظرية اللغوية عند العرب) مقرراً «أن التفكير العربى قد أفرز نظرية شمـولية فى الظاهرة اللغوية[1]»، وهو الاقتناع الذى أخذ به الباحث فى هذه الدراسة، مع مراعاة الحذر المنهجى المشار إليه فى الجانب الثالث.

وهذا الحذر المشار إلـيه فى الجانب (جـ) ما هو إلا بعض قـيود المنهجية الـعلمية والتجرد والتفرقة الواعية بين المتشابهات، إلى غير ذلك، مما لا يكون البحث العلمى علميا بدونه، هذا الجانب يكفى فيه الإحالة إلى مؤلفات مناهج البحث العلمى العام والبحث اللـغوى خصـوصا، ولكن أشيـر إلى التناول المحدد للمـسألة فـيما عـالجه الدكـتـور عـبـد السـلام المسـدى تحت عنـوان (الحـداثة والتـراث) و(اللسـانيـات والتراث)[2]، وكذلك مـا طرحه الدكتـور عبد القـادر الفهـرى تحت عنوان (تصور خاطىء للتراث)[3].

كما أشير إلى ما نبه إليه الدكـتور نهاد الموسى فى كتابه (نظرية النحو العربى) من أن هذا النوع من البحث «يسـحب مصطلحات جديدة على مـفهومات قـديمة عبرت عنها مـصطلحات خاصة (. . .) ولكن قـدر البحث فى اللغة باللغـة أن يعيش هذه المجازفة ما دامت لا تخرج بمفهومات الأشياء عن حقيقتها المركزية. . .»[4].

---

(١) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ٢٤. (٢) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ١١ ـ ١٥.

(٣) اللسانيات واللغة العربية ٥٩ ـ ٦٢، وكذلك التعليقات.

(٤) نظرية النحو العربى ٢٠، وانظر كذلك ٢١ ـ ٢٣.

ليس معنى ما تقدم إلا الأخذ بالمفاهيم المنهجية لهذه التنبيهات، ولا يعنى ذلك التسليم بكل ما جاء فيها من تفاصيل قابلة للنقاش.

وجدير بالذكر ها هنا أن مصطلح (الملكة اللغوية) قد استخدمه كل من (دى سوسير) و(تشومسكى) فى سياقات محددة لها صلة بالمفاهيم التى يتداولها الدارسون لعلم اللغة الحديث فى هذه الآونة.

ومن هنا كان من المفيد تحديد بعض هذه السياقات المتصلة بفكرة (الملكة اللغوية) عند هذين المفكرين.

(أ) (الملكة اللغوية) عند دى سوسير:

فى الفصل الثالث الذى عقده دى سوسير فى كتابه (علم اللغة العام) لتعريف (اللغة) وبيان هدف (علم اللغة) يشير إلى (الملكة) عندما أراد أن يفرق بين (اللسان) و(اللغة)، حيث يقول: «ولكن ما اللغة Langue؟ ينبغى أن نميز بينها وبين اللسان البشرى Langage فاللغة جزء محدد من (اللسان)، مع أنه جزء جوهرى ـ لاشك ـ (اللغة) نتاج اجتماعى (لملكة اللسان) ومجموعة من التقاليد الضرورية التى تبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه (الملكة)...»[1].

يلاحظ أن دى سوسير ربط (الملكة اللغوية) (باللسان البشرى) مع تقريره أن (اللغة) نتاج اجتماعى لملكة اللسان، وذلك ليصل إلى أن (اللسان) ليس هو مقصد الدرس اللغوى، ومن ثم ميز دى سوسير بين (اللسان) و(اللغة) بأن «اللسان متعدد الجوانب، غير متجانس (...) لا يمكن أن يصنف (...) أما اللغة فعلى النقيض من ذلك، لها كيان موحد قائم بذاته، فهى تخضع للتصنيف وتمثل المركز الأول بين عناصر اللسان (...) وقد يعترض المرء على مبدأ التصنيف فيقول: لما كان (اللسان) يعتمد على (الملكة الطبيعية)، فى حين أن (اللغة) هى شىء مكتسب تقليدى، كان ينبغى إذن ألا تكون (اللغة) فى المنزلة الأولى، بل يجب أن تخضع (للملكة الفطرية)»[2].

---

(١) علم اللغة العام، لدى سوسير، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، بغداد، ١٩٨٨، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق ٢٨.

ويأخذ دى سوسير فى الرد على هذا الاعتراض ليخلص إلى أن «الشىء الطبيعى عند الإنسان ليس (اللسان الشفوى) بل (ملكة إنشاء اللغة)، أى نظام من الإشارات المتميزة يرتبط بأفكار متميزة (. . .) إن وضع (اللغة) فى منزلة الصدارة فى دراسة (اللسان) يساعدنا على مناقشة مسألة أخرى (. . .) وأقصد بذلك (ملكة النطق بالكلمات) سواء أكانت طبيعية أم لا ـ فممارسة هذه (الملكة) لا يكون إلا بمساعدة الوسيلة التى تبدعها المجموعة وتضعها فى خدمة هذه (الملكة)، إذن فالقول بأن (اللغة) تضفى كيانا موحدًا على (اللسان) ليس بالشىء الغريب»[١].

من الواضح أن سوسير فى حديثه عن (الملكة اللغوية) وعلاقتها باللغة يهدف أساسًا إلى إثبات أن الجزء الذى يعترف به (علم اللغة) ويتجه لدراسته من هذه (الملكة) المرتبطة (باللسان) ـ كما اصطلح هو على ذلك ـ هذا الجزء هو الذى يقبل الدراسة اللغوية ويستحقها، أو كما عبر فى نهاية محاضراته أن «الهدف الحقيقى والوحيد (لعلم اللغة) هو أن تدرس (اللغة) فى حد ذاتها، ومن أجل ذاتها»[٢]. معنى ذلك أن (اللغة) من حيث كونها ظاهرة اجتماعية هى موضوع (علم اللغة)، ولهذا فرق دى سوسير بينها وبين (الكلام)[٣]، الذى وصفه بأنه فعل فردى وثانوى وعرضى لدرجة ما، ولذلك اختلف (الكلام) و(اللسان) عندى دى سوسير عن (اللغة) التى جعلها متجانسة ونظامًا من «الإشارات جوهره الوحيد الربط بين المعانى والصورة الصوتية»[٤].

ومن هنا كان أثر أفكار دى سوسير فى الدراسة (البنائية) للغة حاسما مما دفع روبنز إلى تقرير أن هذه الوجهة «فى دراسة اللغة تشكل الأساس فعليا لمجمل (علم اللغة الحديث)، وتسوغ دعوى دى سوسير باستقلال (علم اللغة) بوصفه موضوع دراسة فى حد ذاته. ومهما تكن التفسيرات التى قدمت للمعنى الدقيق (للبنائية)، فإن قليلا من اللغويين الآن سوف ينكرون التفكير البنائى فى أعمالهم»[٥].

---

(١) علم اللغة العام، لدى سوسير ٢٩.
(٢) المرجع السابق ٢٥٣.
(٣) المرجع السابق ٣٤.
(٤) المرجع السابق ٣٤.
(٥) موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ٣٢.

وما قرره أمـر مشاهد فى (علم اللغـة الحديث)، ولكن تحديد رؤية دى سـوسير (للملكة اللغوية) وعلاقتها بأفكاره كان واضحا فيما طرحه (سامسون) من فروق بين (اللغة) و(اللسان) عند دى سوسير، (والمقدرة) و(الأداء) فى الدرس التحويلى، يرى (سامسون) أنه «ينبغى علنيا أن نميـز بين الحقائق المادية التى تدرك بالحواس ـ وهذا ما يدعوه سوسـير بالكلام parole وبين النظام العـام أو المقدرة Langue التى تمثلها تلك الظواهر المادية، مع أنها ليست ظاهرة مادية فى حد ذاتها. فالمعلومات الملموسة فى الكلام تصدر عن متكلم على حدة، ولكن المقـدرة لا تكتمل لدى متكلم بعينه، بل تتجسد كاملة ضمن الجماعية»[1].

معنى ذلك تأكـيد ما أشرت إليـه من أن دى سوسير جعل دراسـة الأداء اللغوى محـط اهتمـام الدرس اللغوى، على حين جـعل (اللسان) أو (المقـدرة)، وضمنـها (الملكة اللغوية) على هامش هذا الدرس، أو على الأقل ليس من الأهداف الأساسية للدرس اللغوى عنده، يفسر هذا الفـهم ما قرره (سامسون) فى السياق نـفسه محدداً «أن تصنيف دى سوسير للنحو ضمن (الأداء اللغوى) وليس (المقدرة اللغوية) مرتبط (. . .) بقضيـة البنية اللغوية كحقيـقة اجتماعيـة، لا كحقيقة نفـسية (. . .) وبما أن سوسير يعتبر أن (اللغة) متأصلة فى المجتـمع فقد عالجها بوصفها نظاما من الرموز، لا نظاما من الجـمل ـ حيث بدت الجـمل عـلى أنها قـضـية متـعلقـة باستـعمال المتكلم الفـرد للغتـه، أى أنهـا قضـيـة مـرتبطة (بالأداء اللغـوى)، لا (بالمقـدرة اللغوية»[2].

ويبدو من سياق أفكار (سامسون) فى كتـابه وبخاصة انتقاده لفكر تشومسكى أنه يميل إلى منهج دى سـوسيـر فى التركـيـز على (الأداء اللغوى)، ودور (علم اللغـة الحديث) فى وصف هذا الأداء فى كل لغة على حدة، وأن (المقدرة) أو (اللسان) وما يتصل بهما من دراسة (الملكة اللغوية) الداخلة فى مـفهوم دى سوسير ـ فى (اللسان) أو (المقدرة)، كل هذا يبتعد عن (المنهجية العلمية) فى دراسة اللغة، كما أرساها دى سوسير، يتضح هذا فى عـبارة (سامسون) التى ساقها فى خـتام نقاشه لفكر المدرسة

---

(١) مدارس اللسانيات ـ التسـابق والتطور ـ لجفرى سامسون ـ ترجمة الدكتور مـحمد زياد كبة ـ الرياض ١٤١٧هـ ص ٣٨. ومصطلح (المقـدرة)، هنا هو المقصـود بمصطلح (اللسان) فى نصـوص دى سوسيـر فى (علم اللغة العام) ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز.

(٢) المرجع السابق ٤٩.

التوليدية التحويلية، حيث يقـول: «ومن المؤكد أنه ليس فى نقاش تشومسكى المؤكد للنظرية العقلانية ما يبرر الطريقة التى تحولت فـيها ليس طاقات حفنة من المتحمسين فحسب، بل طاقات (العلم برمته) ولما يربو على عـقد من الزمن، عن مهمة تسجيل الجوانب المختلفة للغات العالم ووصفـها ضمن الإطار الخاص بكل منها، وانصرفت تلك الطاقـات إلى وضع كل لغـة داخل هيكل عـقيم منـفرد، وهو الذى كـان فى الغالب ما يشوه تلك الجوانب من اللغة التى هى على علاقة وثيقة بها . . .»[1].

وليس من هدف هذه الدراسـة بيان الصـراع بين أفكار المدارس اللسانيـة، ولكن أشيـر إلى أمر واضح فى سيـاق عبارات (سامـسون) السابقـة وهو أنه إنما قارن بين (الأداء) و(المقدرة) أو (اللسـان) وبالتالى (الملكة اللغـوية)، ليصل إلى التركـيز على (الأداء) فى مجال البحث اللغـوى، أو الدراسة المنهجية العلميـة للغة، مبينا أن هذا هو الوجهة العلمية الصحيحة للدرس اللغوى[2].

(ب) الملكة والتنظير اللغوى عند تشومسكى:

أشار روبنز إلى ملمح مهم فى أعمال تشـومسكى، وهو المشاركة فى (تاريخ علم اللغة)، فهو يرى أن «مـشاركة تشومسكى فى دراسة تاريخ علم الـلغة قد نشأت من اقتناعه بأن كثيراً من مقاربته اللغـوية هو أساسًا عبارة عن تطور مصوغ بشكل أفضل للمارسة الأوروبية التقليدية»[3].

ولقد ظهرت الوجهـة التاريخية فى دراسة علم اللغة عند تشومـسكى فى معالجة مصطلح (الملـكة اللغوية) فى التراث الفـكرى الغربى[4] بما لا يتسع المجـال لعرضه عرضًا كاملاً ها هنا.

وهناك ملمح آخر ينبغى الإشـارة إليه فى فكر تشومسكى يتصل بهـذا السياق مما

---

(١) المرجع السابق ١٧٣.

(٢) يمكن الرجوع إلى وجهة نظر مخالفه لما ذهب إليه سامسون، على سـبيل المثال فيما كتبه جون ليونز فى «نظرية تشومسكى اللغوية»، ترجمة الدكتور حلمى خليل، دار المعرفة، الإسكندرية ١٩٨٥.

(٣) موجز تاريخ علم اللغة ٣٦٣.

(٤) يراجع فى ذلك على سـبيل المثال «جوانب من نظرية النحو» لتـشومسكى، فى مبـحث النظرية اللغوية (تعلم اللغة) من ٦٧ إلى ٧٥.

أكده جون ليونز، وهو أن تشومسكى لا يتنكر للمنهجية العلمية والتجريبية، ولكن موقفه الفكرى يجعله مختلفًا عن نوعية من الباحثين وصفها ليونز، وبين مهاجمة تشومسكى لها، يقول ليونز «وهؤلاء العلماء (. . .) يلقون خلف ظهورهم جميع القضايا التى الأساسية التى يجب عليهم الاهتمام بها، ويلجئون بذلك إلى تفاهات نفعية (. . .) ومباذل منهجية . . . ويرى تشومسكى أن الإنسان يختلف عن الحيوان والآلة، وهذا الاختلاف لابد أن يؤخذ فى الحسبان سواء فى العلم أو الحكم أو السياسة، وهذا الرأى هو الذى يكمن خلف فلسفته اللغوية والسياسية ويوحد بينهما، ومن ثم فإن فلسفة تشومسكى إنسانية، لأنها تجد استجابة تلقائية فى نفوس هؤلاء الذين يؤمنون بالإخاء الإنسانى ونبل الحياة الإنسانية وكرامتها. . .»[١].

كما ينبغى الإشارة كذلك فى هذا السياق إلى أن أفكار تشومسكى عن (العقل/المخ) و(الملكة اللغوية) وما يتصل بذلك، فيما يبدو لى، لا تمثل هذه الأفكار اتجاها شخصيا واختيارًا للمذهب العقلانى ذهب إليه تشومسكى بصفة فردية، ولكن هذا التوجه يمثل أحد توجهين رئيسيين فى (الفكر العلمى المعاصر) وبخاصة فى أمريكا وأوروبا، وقد أوضح ذلك كتاب مهم ترجم إلى العربية بعنوان «العلم فى منظوره الجديد»[٢]، حيث يقرر المؤلفان أن الحضارة الغربية تواجه الآن نظريتين علميتين متنافستين، الأولى منهما سمياها «النظرة العلمية القديمة أو المادية العلمية»، و«الثانية النظرة الجديدة أو الكونية»، على أن ما يعنى هذه الدراسة هو مبحث (العقل) فى هذا الكتاب، حيث حددت (النظرة القديمة) منهجها فى بحث العقل على أساس أن خير «طريقة للبحث فى العقل هى إظهار كيفية انبثاق العقل من المادة (. . .) وهذا هو السبب فى نزوع (النظرة القديمة) إلى تفسير تصرفات الإنسان بلغة الغريزة والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والكيمياء والفيزياء، فلا مجال هناك لحرية الاختيار. والواقع أنه لو أخذنا بالمذهب المادى بمفهومه الضيق فلا مناص من إنكار أى تأثير للعقل أو الإرادة فى الدماغ. . .»[٣].

أما موقف (النظرية الجديدة) من الموضوع نفسه فيظهر فى الإشارة إلى الإدراك

---

(١) نظرية تشومسكى اللغوية ـ جون ليونز ٣٧.

(٢) العلم فى منظوره الجديد تأليف روبرت أغروس وجون ستانسيو ـ ترجمة الدكتور كمال خلايلى ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٨٩.

(٣) المرجع السابق، ٢٥.

الحسي الذى هو حقيقة «ولكنه ليس المادة، ولا من خواص المادة، وليس فى مقدور المادة أن تفسره، ومن هنا يخلص شرنغتون[1] إلى «(أن كون وجودنا مؤلفا من عنصرين جوهريين أمر ليس، فى تصورى، أبعد احتمالاً بطبيعته من اقتصاره على عنصر واحد)، فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين فى الإنسان: الجسم والعقل[2]».

واللافت للنظر أن (النظرة الجديدة) فى مجال العلم وعلاقته بالعقل مع اعترافها بأن الحواس الخارجية هى الأساس الأول (للمعارف الإنسانية) إلا أنها تضيف إليها مجموعة كبيرة من (ملكات الإحساس) الداخلى (. . .) ذلك لأن أى (ملكة) قادرة على مقارنة شيئين لابد لها من أن تعرفهما كليهما، وما من حاسة خارجية تستطيع أن تؤدى هذه المهمة (. . .) و(الملكة) التى تمكننا من فهم علل الأشياء تسمى (العقل) أو (الفكر)، وهى تسمى (سلطان العقل) (. . .) لأننا بواسطتها نتعرف على علل الأشياء، وما من قوة حسية تستطيع أن تؤدى هذه الوظيفة (. . .) والعقل، لا الحواس، هو الذى يصنع العلم، لأنه وحده يستطيع أن يكتشف ماهية الأشياء وعللها. . .»[3].

هذه الإشارات إلى (النظرة العلمية الجديدة) وموقفها من (العقل) وعلاقته (بالملكات الداخلية) عند الإنسان لها صلة قوية بالموقف الذى بنى عليه تشومسكى نظرته إلى (الملكة اللغوية)، ولبيان ذلك يأتى نقد تشومسكى للوجهة (السلوكية) فى دراسة الظواهر الإنسانية ـ وبخاصة اللغة ـ مثالا من أمثلة هذا الموقف، من ذلك ما أورده فى كتابه (تأملات فى اللغة) فى قوله: «لقد برهن التفكير التجريبى و(علم السلوك) الذى تطور ضمنه، على أنهما عقيمان، ولربما يعود ذلك إلى الافتراضات الغريبة التى قادتهما وحددتهما، إن هيمنة المذهب التجريبى فى الفترة الحديثة خارج نطاق العلوم الطبيعية يمكن تفسيرها على أسس اجتماعية وتاريخية. وليس للموقف نفسه الكثير ليزكيه من أسس تعتمد على الدليل التجريبى أو المقبولية الذاتية أو القوة

---

(١) تشارلز شرنغتون توفى ١٩٥٢ متخصص فى فسيولوجيا الأعصاب، حائز على جائزة نوبل بالاشتراك سنة ١٩٣٢ ـ وانظر المرجع السابق ١٤٦.

(٢) العلم فى منظوره الجديد ٣٠.

(٣) يراجع العلم فى منظوره الجديد ٣١ ـ ٣٥.

التفسيرية. ولا أعتقد أن فـى وسع هذا المبدأ أن يجتذب عالما قادراً على التخلى عن الأساطير التقليدية أو يعالج الأمور (بروح جديدة)»[1].

ويترجح لدى أن (الروح الجديدة) التى يشير إليها تشومسكى فى عبارته السابقة، تلتـقى منهجـيا وفكريًا مع (النظرة الجـديدة) للعلم التى طرحـها كتـاب (العلم فى منظوره الجديد)، وقد تقدمت الإشارة إليها هنا.

ومهما يكن من أمر، فإن فهم (النظرية اللغـوية) عند تشومسكى وعلاقته (بالملكة اللغوية) يتطلب وضوحًا فى رؤية (تاريخ العلم)، وأثر ذلك فى هذه العلاقة.

وعلى ذلك كانت الإشارة إلى (النظـرية العقلانية) فى فكر تشومـسكى، محاولة لإزالة اللبس بين مفهوم (العقلانية) الذى لا يتقبله كثير من (التجريبين)، و(العقلانية التجريبية) التى بنى عليها تشومسكى نظريته اللغوية.

فى هذا السياق يأتى نقاش تشـومسكى (لفرضية الفطرة) مبينا أن النقـاش قد كثر حول هذه الفرضية «التى تذهب إلى أن إحدى قدرات العـقل التى يشترك فيها أفراد النوع الأحـيائى كلـهم هى (ملكة للغـة) تخدم (النظريـة العقـلانيـة) فى وظيفـتين أساسـيتين هما أنها تـقدم نظاما حسـيا للتحليل الأولى للـمادة اللغوية الأساسـية، ومخططا يحـدد، بصورة ضيـقة تماما، صنفا مـعينا لأنظمة القـواعد grammers، وكل نظام منها هو (نظرية للغة معينة) يحدد السـمات الدلالية والشكلية لعدد لامتناه من الجمل. وتشكل هذه الجمل، التـى لكل منها بنيتها الخـاصة، اللغة التى تولدها القـواعـد. واللغـات المولدة بهـذه الطريقـة هى تلك التى يمكن تعلمـهـا بالطريقـة الاعتيـادية، وإذا ما توافرت الاستثارة المناسـبة، فإن (الملكة اللغوية) ستـبنى قواعد، فنقول إن الفـرد يعرف اللغة التى ولـدتها القواعـد المبنية، وهذه المعرفـة يمكن، بعد ذلك، أن تستـخدم لفـهم ما يسمع وقـول كلام تعبـيراً عن الفكر ضـمن تحديدات المبادىء [المبنيـة داخليا][2]، بطريقـة تناسب المواقف التى تدرك (بالملكات العقـلية) الأخرى، ومـستـقلة عن سـيطرة الاستـثارة، إن الأسئـلة التى تتعلق (بملكة اللـغة)

(١) تأملات فى اللغة ـ لتشومسكى ـ ترجـمة الدكتور مرتضى جواد باقر والدكتور عبد الجـبار محمد على ـ بغداد ١٩٩٠ ص ٢٠.

(٢) استخدم المترجمان (المذوتة) نسبة إلى (ذات)، وهى صياغة فيـها غموض، وآثرت ترجمة الدكتور محمد فتيح للمصطلح نفسه intenalized ـ وانظر المعرفة اللغوية ٨٠ وجوانب من نظرية النحو ٣٢

وممارستها بالنسبة لى على الأقل، تضفى أهمية فكرية عامة على الدراسة التقنية للغة»[1].

من أهم ما يثير النص السابق أن بحث (الملكة اللغوية) وعلاقتها باللغة فى إطار (فرضية الفطرة)، ما هو إلا تعديل فى النظرة إلى (السلوك) البشرى، وفى هذا الصدد يقرر تشومسكى «أن مفهوم (القدرة) و(فصيلة الاستعدادات) مرتبطان بصورة أوثق (بالسلوك) و(استخدام اللغة)، ولا يقودنا إلى استقصاء طبيعة السر الذى يكمن وراء حركة الماكنة، من خلال دراسة البنى المعرفية وتنظيمها، كما تتوجها الممارسة العلمية الاعتيادية وحب الإطلاع الفكرى، إن الطريقة السليمة لفهم ذلك السر هى تحديد بنية العقل ومنتجاته»[2].

يؤكد تشومسكى هنا أن بحث القدرة العقلية علميا لا يعنى الاتجاه إلى الميتافيزيقا، وهو المقصود بتعبير (السر الذى يكمن وراء حركة الماكنة)، وهو ما عبر عنه فى كتابه (اللغة ومشكلات المعرفة) بفكرة (الشبح الذى فى الآلة) فى أثناء مناقشة (مشكلة ديكارت) أو البحث عن إجابة للسؤال عن كيفية استخدام المعرفة اللغوية، أو بالتحديد مشكلة الإدراك، ومشكلة الإنتاج، حيث تتعلق مشكلة الإدراك بما نسمعه، وتتعلق مشكلة الإنتاج بما نقوله، يقول تشومسكى: «وتتعلق مشكلة الإنتاج التى هى أكثر غموضًا بما نقوله وبالسبب الذى يجعلنا نقول ما نقول، ومن الممكن أن نسمى المشكلة الأخيرة بمشكلة ديكارت»[3].

ولكن الفكرة الأساسية لهذا السياق هى رفض التفسير القياسى لتعلم اللغة، وتأكيد أن المظهر الإبداعى لاستعمال اللغة هو المقبول فى السياق الفكرى للنظرية اللغوية المطروحة وتطورات الفكر العلمى المعاصر، ومع أن تشومسكى يقرر أنه لم يأخذ بحرفية الفكر الديكارتى الذى يرى أن النفس الناطقة ليست منتزعة من قوة المادة، وأنها ساكنة فى الجسم الإنسانى، وأن الروح هى طبيعة مستقلة كل الاستقلال عن الجسم[4]. إلا أنه يدافع عن الفكرة التى يراها صالحة من بين أفكار ديكارت وهى إثبات (البنية العقلية) و(الملكة اللغوية).

---

(١) تأملات فى اللغة ـ تشومسكى ص ٢١. (٢) تأملات فى اللغة، تشومسكى، ص ٢٩.

(٣) اللغة ومشكلات المعرفة ١٦.

(٤) راجع مقال عن المنهج، تأليف رينيه ديكارت، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٢٦٣ و٢٦٤.

ويشـير كذلك إلـى أن هناك فكرة قد ذاعت فى الفكر الغـربى بخصـوص أفكار ديكارت والاتجاه العقلى تبعد عن الإنصاف، كما يشير فى هذا السياق إلى أن الأخذ بفكرة (القـياس) فى تعلم اللغة من الأفـكار غير الصـحيحـة، ومن الخطأ الظن بأن الأخذ به يؤدى إلى تجنب الوقوع فى شباك (العقلية) التى كان ينظر إليها، كما يقول تشومسكى، على أنها «تعد شبيها بالفرقة الدينية السرية، كما يقال إننا بهذا النوع من التفكير سنطرد فكرة (الشبح الذى فى الآلة) التى تعود إلى ديكارت»(١).

ومن اللافت للنظر فى هذا السيـاق أن الفقرة الأخيرة مـن كتاب (أسطورة المادة: صورة المادة فى الفيـزياء الحديثة)(٢)، يعرض فيهـا المؤلفان لفكرة (الشبح) الذى فى الآلة بقولـهما: «وقـد أسس ديكارت صورة العـقل البشـرى كنوع من مادة هلامـية توجد على استـقلال عن الجسد. وفى مرحلة مـتأخرة بكثير، سخـر جلبيرت رايل (. . .) من هذا الازدواج بإشارة للجزء العقلى بـ (الشـبح فى المادة)، وقد عبر رايل عن نقده اللاذع خلال مرحلة من أوج انتصـار المادية والآلية. والآلة التى أشار إليها كانت الجسـد البشرى والعقل البشـرى، باعتبارهمـا مجرد أجزاء فى آلة كونيـة أكبر (. . .) واليوم (. . .) يمـكننا أن نرى أن رايل كان على حق فى رفض ذلك الـشبح الذى فى الآلة، ليس لعدم وجود الشبح بل لعدم وجود الآلة»(٣).

والمؤلفـان يردان الدين (لرايل)، الذى سخـر من ديكارت، لأنهـما فى الفـصل الأول من كتابهما يعلنان (موت المادة) حين جعلا هذه التعبير عنوانًا لهذا الفصل(٤).

ولكن المهم ها هنا أن تشـومسكى لا يريد أن يفـهم عنه أنه تابع لأفكار ديكارت فى هذه المسألة، بل يصر على أن ما يتمسك به هو (تحديد بنية العقل ومنتجاته)(٥)، كما يقول، حيث إن تصور ديكارت عن الجسم أو المادة، فى رأى تشومسكى لم يعد مناسـبًا أو مـقبـولاً تمامًا، كـما حـدث فى عصـرنا لأفكار نيوتن عن المادة، يـقول تشومسكى «لكن ما الشكل الذى انتهى إليه التـصور عن الجسم أخيراً؟ والاجابة هى أنه لا يوجد تصور واضح محدد للجسم»(٦).

---

(١) اللغة ومشكلات المعرفة ـ تشومسكى، ص ٢٠.

(٢) تأليف بول ديفيز وجون جريبين ـ ترجمة م. على يوسف على ـ سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.

(٣) أسطورة المادة ٢٤٨.

(٤) أسطورة المادة ص ١٥.

(٥) تأملات فى اللغة ٢٩.

(٦) اللغة ومشكلات المعرفة ١٢٥.

الإشارة إلى عدم وجـود تصور واضح محدد للجسم في أيامنا هذه يرجع، فـيما يبدو لي، إلى ما أحدثته نظريات ما بعد النسبية من أفكار أنتجت ما يسمى (بالفزياء الحديثة)، ويعـرض صاحبا كتاب (أسطورة المادة) جـانبا من هذه الصورة التي وصل إليهـا تصور المادة ببيـان أن نظرية المجاليـة الكمية ترسم «صـورة تختـفي منها المادة الصماء وتبدل إلى تهيج وتذبذب غـريبين للطاقة المجالية (. . .) وتحط (فزياء الكم) من المادية لكونهـا تبين أن المادة لها جـوهر أقل بكثـير مما كنا نعـتقـد، ولكن تطورا يذهب إلى أبعد من ذلك يهـدم صورة نيوتن للمادة ككتلة خـامدة، هذا التطور هو نظرية الهيوليـة (. . .) لقد اتضح أن ما يسمى بالتأثيرات غـير الخطية (. . .) تجعل المادة تتصرف تصـرفات غاية في الغرابة، كـأن تكون ذاتية التنظيم وخلاقة لـلهياكل والنماذج بصورة تلقائية. . .»[1].

وخـلاصة مـا يراه تشومـسكي ها هنا في نظرته إلى (الملـكة اللغوية) أن فـيهـا خصـائص وصفـها بأنهـا عملية مـادية يقوم (النحـو الكلي) بصيـاغة هذه الحـقائق ووصفـها، حيث «تسـمح هذه الخصائص للعـقل الإنساني أن يكتـسب لغة من نوع خاص (. . .) كما تستبعد هذه الخصائص نفسها بعض اللغات الممكنة لأنها لا يمكن تعلمها بواسطة (الملكة اللغوية)، وربما كان ممكنا للإنسان أن يفهم مثل هذه اللغة غير الإنسانية باستـعمال (ملكات أخرى) (. . .) وإذا استطعنا اكتـشاف خصائص (الملكة اللغوية) فإنه سيكون في استطاعـتنا عندئذ أن نصوغ (اللغات التي لا يمكن تعلمها، أي اللغات التي لا يمكن اكـتسابها بواسطة (المـلكة اللغوية) (. . .) ليس هناك شيء غيبي في هـذا كله، فأكثر ما قلتـه آنفا لا يعدو أن يكون أمراً من أمـور المنطق، أما تعـيين مـدى (الملكات) المتنوعـة للـعـقل الإنسـاني وحـدودها فـأمـر من أمـور الواقع. . .»[2].

كما عـالج تشومسكي كـذلك فيما يتـصل بقضايا (المعرفـة اللغوية)، وعلاقـتها (بالملكة اللغـوية) مـا تناوله تحت مصـطلح (مشكلة أفـلاطون) الذي اتخـذه عنوانا لدراسة التسـاؤل المتعلق به، وهو: «كيف نشأ نظام المعرفة (أي المعـرفة اللغوية) في العقل/ الدماغ»؟[3].

---

(١) أسطورة المادة ١٩.

(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣٠.

(٣) اللغة ومشكلات المعرفة، تشومسكي ص ١٥.

وهو التساؤل الذى طرحه كذلك فى كتاب (المعرفة اللغوية) كالتالى: «كيف تكتسب معرفة اللغة؟»[1] ويعالج تشومسكى الإجابة عن هذا السؤال بصورة مطولة معتمدا على منهجيته فى تقرير علاقة خصائص العقل/ الدماغ (بالملكة اللغوية)، فهو يرى «أن هذه المشكلة تجد حلها فى إطار بعض خصائص (العقل/ الدماغ) وبعض خصائص البيئة اللغوية، فخصائص (العقل/ الدماغ) تحتوى على عدد من مبادىء (الملكة اللغوية) (. . .) وينتج عن تفاعل هذه العوامل نظام للمعرفة التى تمثلت فى العقل/ الدماغ بصفتها الحالة الناضجة للملكة اللغوية، ويتيح نظام المعرفة هذا تأويل التراكيب اللغوية، ومن ضمنها تلك التراكيب الجديدة التى لم يسمع بها الطفل الذى يتعلم اللغة»[2].

وهو حريص فى حل هذه المشكلة أن يستبعد فكرة (الوجود المسبق) التى فسر بها أفلاطون مشكلة اكتساب اللغة، فتشومسكى يقرر أن إجابة أفلاطون بإثبات وجود المعرفة بالقوة صحيحة، ولكن «يجب أن نتخلص من خطأ القول بالوجود السابق»[3]، لذلك يستخدم تشومسكى تعبيراً استخدمه (هيوم)[4] أحد مفكرى التجريبية المرموقين، ومن هنا جاءت عبارة تشومسكى كالتالى: «. . . إن الذى يبدو واضحا هو أن الطفل يقترب من عملية اكتساب اللغة وهو مزود بإطار تصورى غنى ومستقر، مضاف إليه نظام غنى آخر من الفروض عن البنية الصوتية وبنى الجمل الأكثر تعقيدا. ويكون هذا جزءا من معرفتنا التى جاءت (من اليد الأصلية للطبيعة) كما تقول عبارة هيوم، وهى كذلك جزء من إعدادنا الأحيائى المسبق الذى توقظه التجربة»[5].

ومهما يكن من أمر هذه الأمثلة لتناول تشومسكى (للملكة اللغوية) فإن فكر تشومسكى اللغوى خصوصًا، وفكر المدرسة التحويلية التوليدية عموما، جعل (الملكة اللغوية) فى مركز الدرس اللغوى، مما يمثل تحولا كبيراً فى مسار الدرس اللغوى

---

(١) المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، تشومسكى، ص ٥٤.

(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ٢٧. (٣) المرجع السابق ١٦.

(٤) دافيد هيوم (توفى ١٧٧٦م) وصفته الموسوعة الثقافية بأنه من أعظم ممثلى التجريبيين. وانظر الموسوعة الثقافية، بإشراف الدكتور حسين سعيد - القاهرة - دار المعرفة ١٩٧٢ ص ١٠٤٤.

(٥) اللغة ومشكلات المعرفة - تشومسكى ٤١، وانظر كذلك كتابه (المعرفة اللغوية) حيث جعل عنوان الفصل الثالث (مواجهة مشكلة أفلاطون) ص ١١٩ وما بعدها.

المعاصر أثار، ومازال يثير كثيراً من مناحى البحث والنقاش والجدال الفكرى الذى أثرى الدرس اللغوى المعاصر ثراءً كبيراً.

* * *

ولما كان (دى سوسير) و(تشومسكى) قد تحققت لهما الريادة[1] فى (علم اللغة الحديث)، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع أفكارهما، فقد رأيت الاكتفاء بالإشارات التى تقدمت فى هذا التمهيد لتناولهما (للملكة اللغوية)، لبيان أهم توجهات الدرس اللغوى الحديث بخصوص هذه (الملكة).

ويتناول هذا البحث فى الفصول المضمنة فى البابين التاليين مصطلح (الملكة) و(الملكة اللغوية) فى الفكر اللغوى العربى، محاولاً اتباع (الحذر المنهجى) المشار إليه فى صدر هذا التمهيد.

---

(١) أشار روبنز إلى أثر الريادة فى تكون المدارس الخاصة بعلم من العلوم، والتحولات فى التفكير العلمى والمواقف العلمية، وانظر موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ٢٢.

الباب الأول

تأريخ لغوىّ وفكرىّ
للمَلَكة فى التراث العربىّ

الفصل الأول

مفهوم الملكة اللغوية

فى المصادر اللغوية والمعجمية فى التراث العربى

مما لا شك فيه أن التأريخ اللغوى للفظ أو مصطلح فى اللغة العربية أمر ليس بالهين، ولا تتضح الصعوبات التى تكتنف هذا العمل إلا عندما يتوجه الباحث صوب الممارسة العملية لتتبع حياة لفظ أو مصطلح فى فكر العربية عبر العصور.

ومهما يكن من أمر الأسباب التى أدت إلى هذه الظاهرة، فإن البحث المتأنى فى حياة اللفظ أو المصطلح المدروس فى تراث العربية وفكرها يؤتى ثماراً توفر معلومات تفيد البحث اللغوى فى فكر العربية، على الرغم من عدم اكتمالها وتشتتها فى المظان، فى غالب الأحيان.

وفيما يتصل بمصطلح (الملكة اللغوية)، قد اتضح من المادة التى توافرت للباحث عبر محاولات لتتبع تطور هذا اللفظ وتحوله إلى مصطلح له معنى محدد ـ اتضح أنه يمكن التمييز بين عدة ملامح بارزة فى حياة هذا المصطلح.

فقد مر لفظ (ملكة) فى تراث العربية المتقدم، بمرحلتين أساسيتين، بدءاً من تشكله الأولى عبر أقدم النصوص التى تبدى فيها اللفظ فى التراث اللغوى ، وبخاصة حديث رسول الله ﷺ ، ثم انتقال ذلك إلى المعاجم التراثية ، وتلك هى (المرحلة الأولى).

أما المرحلة الثانية، فقد أخذ لفظ (الملكة) بعداً فكريا جديداً فى بوتقة التنظير العلمى لصياغة المصطلح المناسب لمسيرة الفكر اللغوى فى العربية. وقد ترك هذا البعد أثراً ما فى تناول المادة عند كثير من مفكرى العربية، ثم اتخذ المصطلح بعداً تأصيليًا معرفيًا وحضاريًا، كما يبدو فى تناول ابن خلدون، حيث انصهر المصطلح فى سبيكة درس اللغة والتنظير لها اجتماعيا ومعرفيًا، وهذا مما تهتم به هذه الدراسة.

المرحلة الأولى
فى معاجم التراث

يعطى معجم (العين) للعلامة الخليل بن أحمد (توفى نحو ١٧٠هـ) سمة مهمة للفظ (ملكة) فى مرحلته القديمة لغويًا، فى بيان العلاقة المتداخلة بين (الملكة) و(المملوك) و(الملك) بكسر الميم، قال: «والمملوك: العبد أقر بالملوكة، والعبد أقرب بالعبودة، وأصوبه أن يقال: أقر بالملكة، وبالملك»[١].

وقد بين الخليل أيضًا علاقة لغوية بين (الملك) بكسر الميم والزواج فى المادة نفسها (ملك) قال: «قد أملكوه، وملكوه، أى زوجوه، شبه العروس بالملك»[٢].

وقد اتجه ابن فارس إلى الصياغة العامة للعلاقات اللغوية التى بينها الخليل فى نصه السابق، وذلك على طريقته فى (المقاييس)، قال: «الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة فى الشىء وصحة، يقال أملك عجينه، وشده، وملكت الشىء قويته. . .

الأصل هذا. ثم قيل: ملك الإنسان الشىء يملكه ملكًا، والاسم: الملك؛ لأن يده فيه قوية صحيحة، فالملك: ما ملك من مال، والمملوك: العبد. وفلان حسن الملكة: أى حسن الصنيع إلى مماليكه»[٣].

ويلاحظ على نص ابن فارس فى (المقاييس) أمران: إعطاء معنى كلى لمادة (ملك) وهو «قوة فى الشىء»، وهذا التعبير يترجح عند الباحث أن له علاقة بصياغة مصطلح (الملكة) للتعبير عن وجود الشىء (بالقوة) ووجوده (بالفعل)، كما يتضح ذلك فى المرحلة الثانية من تتبع حياة هذا المصطلح.

الأمر الثانى فى نص (المقاييس) إشارة ابن فارس إلى انتقال مادة (ملك) وتبعا لذلك انتقال لفظ (ملكة) عبر ثلاثة أطوار:

---

(١) العين ٥/ ٣٨٠.

(٢) المرجع السابق، وفيه ضبط لفظة (بالملك) بكسر الميم، وأرى أن الصواب أن تكون بفتح الميم وكسر اللام، لأن الشاهد الذى أورده الخليل يدل على ذلك وهو: كاد العروس أن يكون ملكًا، وهو مثل وليس شعرًا، كما يبدو مما صنعه محققا (العين)، حيث وضعا العبارة فى وسط السطر كهيئة مشطور الرجز، وانظر المثل فى مجمع الأمثال ٣/ ٥٠ بلفظ «كاد العروس يكون ملكا» ويؤيده عبارة الراغب فى المفردات ٧١٩ قال «وبهذا النظر قيل كاد العروس أن يكون ملكًا».

(٣) مقاييس اللغة ٥/ ٣٥٢.

أشار إلى الطور الأول بقوله: «الأصل هذا» يعنى أن قوله «أملك عجينه، وشده» هو الأصل الأول والاستخدام اللغوى للمادة فى طورها المبدئى.

والطور الثانى: أشار إليه بقوله: «ملك الإنسان الشيء... والاسم الملك لأن يده فيه قوية صحيحة»، فقد ألمح إلى الانتقال إلى معنى أكثر شمولاً وتجريدا.

والطور الثالث: تخصيص المصدر (ملكة) بسلوك الإنسان مع من يندرج تحت وصف (مملوك)، وأشار إليه بقوله «وفلان حسن الملكة، أى حسن الصنيع إلى مماليكه»[1].

ومما يذكر ها هنا أن ابن جنى فى (الخصائص) فى معالجة الفصل بين (الكلام) و(القول) قد أشار إلى تقاليب مادة (ك ل م)، فقال: «وأما (ك ل م) فهذه أيضا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على (القوة والشدة)، والمستعمل منها أصول خمسة»[2].

وقد نظّر ابن جنى (توفى ٣٩٢هـ) لهذه الظاهرة اللغوية فى بداية الباب الذى عقده لتناول مادة (ك ل م) وذكر أن هذه الظاهرة اللغوية التى يعالجها، هى البحث عن المعنى الكلى أو العام فى المشتقات التى يمكن استنباط هذا المعنى الكلى منها، وأن ذلك عنده «موضع يتجاوز قدر الاشتقاق، ويعلوه إلى ما فوقه»[3].

ثم يحدد فى الجزء الثانى من (الخصائص) ما يريد بهذا النوع من الاشتقاق الذى جعل له بابا بعنوان (فى الاشتقاق الأكبر)، قال: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا، غير أن أبا على ـ رحمه الله ـ كان يستعين به ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر، لكنه مع هذا لم يسمه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستروح إليه ويتعلل به»[4]، على أن ابن جنى لم يفترض أن ما سماه (الاشتقاق الأكبر) مستمر ومسيطر على كل مواد اللغة العربية، بل لم يثبت هذه السيطرة للاشتقاق الأصغر كذلك، فهو حريص على أن يوضح أنه لا يدعى أن هذا مستمر فى جميع اللغة، كما لا يدعى للاشتقاق الأصغر هذا الاستمرار[5]، «بل إذا كان ذلك الذى

---

(١) المقاييس ٥/ ٣٥٢ وانظر كذلك مجمل اللغة لابن فارس أيضا ٣/ ٨٤٠ حيث أورد المادة دون ذكر المعنى الكلى.

(٢) الخصائص ١/ ١٣.

(٣) المرجع السابق ١/ ٥.

(٤) الخصائص ٢/ ١٣٣.

(٥) الخصائص ٢/ ١٣٨.

هو فى القسمة سدس هذا أو خمسة متعذرا صعبا، كان تطبيق هذا وإحاطته أصعب مذهبا وأعز ملتمسا، بل لو صح من هذا النحو وهذه الصنعة المادة الواحدة تتقلب على ضروب التقلب كان غريبا معجبا، فكيف به وهو يكاد يساوق الاشتقاق الأصغر. . .»[1].

والذى يهمنا فى هذا السياق أن ما صنعه ابن فارس ـ من استخراج معنى كلى لمادة (ملك)، وما أصله ونظره ابن جنى للمادة نفسها، فى الباب الأول من الخصائص، أن هذا كان مسلكا لغويا معروفًا فى دراسة الألفاظ العربية وتلمس فقهها والروابط بينها، ولقد كان صنيع الخليل ـ رحمه الله ـ فى استخدام التقاليب اللغوية فى صياغة معجم (العين) وكذلك ابن دريد فى الجمهرة، وما بذله ابن فارس من جهد كبير فى هذا الصدد فى كتابه (مقاييس اللغة)، كل هذا كان محاولة لفهم ظاهرة لغوية تتصل بخصائص العربية فى الاشتقاق، وصياغة القانون الذى يحكم هذه الظاهرة.

نخلص مما سبق إلى أن المعنى العام لمادة ملك، وهو (القوة والشدة) حسيا ومعنويا، قد التقى عليه إمامان من أئمة الاشتقاق وفقه العربية متعاصران، هما ابن فارس وابن جنى، وأن هذا يدل فى المقام الأول على أن هذا المعنى قد شاع قبلهما ومن بعدهما متعلقا بمادة (ملك)، وأن صلة لفظ (الملكة) بالقوة فى الخلق والطبع والسجية يدخل فى ذلك كما يفهم من نص ابن فارس المتقدم فى المقاييس.

وقد أكد هذا عند اللغويين والمعجميين الأوائل بدءاً من الخليل، رحمه الله تعالى، ورود لفظة (الملكة) فى عدد من الشواهد فى القراءات القرآنية والحديث الشريف.

وفيما يتصل بالقراءات القرآنية فقد نقل ابن جنى فى «المحتسب» قراءة للآية ٨٣ من سورة (يس) فى قوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ قال: «ومن ذلك قراءة طلحة وإبراهيم التيمىّ والأعمش (مَلَكَةُ كل شىء)، قال أبو الفتح: معناه ـ والله أعلم ـ سبحان الذى بيده عصمة كل شىء وقدرة كل شىء، وهو من ملكت العجين، إذا أجدت عجنه فقويته بذلك، ومنه المِلْك لأنه القدرة على المملوك، ومنه المُلْك لأن به قوام الأمور»[2].

(١) الخصائص ٢/١٣٩ وانظر مبحث فى قضية الرمزية الصوتية. د البدراوى زهران ١٠١.

(٢) المحتسب ٢/٢١٨.

وقال الزمخشري «وقرئ: ملكة كل شيء، وملك كل شيء» والمعنى واحد[1].

وقال القرطبي «وقرأ طلحة بن مصرف وإبراهيم التيمي والأعمش: (ملكة) وهو بمعنى ملكوت: إلا أنه خلاف المصحف»[2]. وقال أبو حيان «وطلحة والأعمش: (ملكة) وزن شجرة، ومعناه ضبط كل شيء والقدرة عليه»[3].

وأما الحديث الشريف والأثر، فقد ورد ذكر (الملكة) في روايات سأشير إلى تخريجها.

وكان الجوهري (المتوفى ٣٩٣هـ) قد سبق إلى الاستشهاد بحديث الرسول ﷺ لشرح معنى (حسن الملكة)، قال: «يقال فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنع إلى مماليكه، وفي الحديث: «لايدخل الجنة سيء الملكة»[4].

ثم يضيف ابن الأثير في النهاية (توفي ٦٠٦هـ)، إلى ما ذكره الجوهري حديثا آخر شارحًا حسن الملكة وسوءها فيقول: وفيه (أي في الحديث الشريف) «حسن الملكة نماء» يقال: فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنيع إلى مماليكه، ومنه الحديث «لا يدخل الجنة سيء، الملكة «أي الذي يسيء صحبة المماليك»[5].

أما الروايات التي ورد فيها لفظ (ملكة) في متون الحديث الشريف فقد تيسر منها ما يلي:

١ - روى الإمام أبو داود (المتوفى ٢٧٥هـ) في السنن قول رسول الله ﷺ «حسن الملكة يمن، وسوء الخلق شؤم»[6]. وقد رواه الحافظ جمال الدين المزي بسنده (توفي ٧٤٢هـ) إلى أبي داود بلفظ «حسن الملكة نماء وسوء الملكة شؤم»[7].

---

(١) الكشاف ٤/ ٣٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٥٦.

(٣) البحر المحيط ٧/ ٣٤٩ وانظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لابن السمين الحلبي ٩/ ٢٨٧، وإتحاف فضلاء البشر ٢/ ٤٠٥ وفيه (ملكة) بالهاء في كلام أبي حيان، وهو خطأ مطبعي وصوابه بتاء التأنيث مثل شجرة كما جاء.

(٤) الصحاح (ملك) ٤/ ١٦١١.

(٥) النهاية ٤/ ٣٥٨، ونقل صاحب (اللسان) عبارة (النهاية في مادة (ملك) ١٢/ ٣٨٤.

(٦) سنن أبي داود ٢/ ٦٨٧.

(٧) تهذيب الكمال للحافظ المزي (المخطوط) ١/ ٤٠٠ وانظر النهاية لابن الأثير ٤/ ٣٥٨، وخرجه الحافظ المناوي في الجامع الأزهر ١/ ٢٢٠ بسند رجاله ثقات.

وخرجه عز الدين بن الأثير فى (أسد الغابة) بلفظ «حسن الملكة نماء، وسوء الملكة شؤم»[1].

٢ ـ النص الثانى رواه الإمام أحمد (توفى ٢٤١هـ) فى مسنده عن أبى بكر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «لا يدخل الجنة بخيل ولا خب ولا خائن ولا سيىء الملكة، وأول ما يقرع باب الجنة المملوكون إذا أحسنوا فيما بينهم وبين الله عز وجل، وفيما بينهم وبين مواليهم»[2].

وقد رواه ابن ماجة (توفى ٢٧٥) فى سننه من حديث أبى بكر أيضا بلفظ قال رسول الله ﷺ : «لا يدخل الجنة سيىء الملكة»[3].

وكذلك اللفظ فى سنن الترمذى[4] (توفى ٢٧٩هـ)، ثم قال الترمذى، رحمه الله: «هذا حديث غريب»[5].

٣ ـ كما ورد فى حديث عائشة رضى الله عنها أنها قالت: «بيعوها فى أشد العرب ملكة» فى رواية الإمام أحمد فى «المسند»[6]، وفى رواية البخارى (توفى ٢٥٦هـ) فى «الأدب المفرد» «من شر العرب ملكة»[7].

وتعليق ابن الأثير[8] على الحديثين اللذين استشهد بهما لشرح حسن الملكة وسوء الملكة يشير إلى أن نصوص هذه الروايات تعطى مصطلح (الملكة) ظلالاً دلالية متصلة بالجانب السلوكى الفردى المعبر عن الحالة الخلقية النفسية فى طوية الإنسان، فحسن الملكة (نماء) و(يمن) حين ينتج السلوك السوى أثرًا إيجابيًا فى الواقع الاجتماعى، وفى المقابل يكون (سوء الملكة) تعبيرًا عن سوء الخلق أو (شؤمًا) إذا كان أثرًا سلبيًا فى الواقع الاجتماعى كذلك، ومن ثم يتحدد الأثر الذى أحدثته هذه النصوص فى إعطاء لفظ (الملكة) مفهومًا أشمل من مجرد (الملك) أو (التملك).

---

(١) أسد الغابة ٢/ ٢٠٠.

(٢) مسند الإمام أحمد ١/ ٤.

(٣) سنن ابن ماجه ٢/ ١٢١٧ وانظر الصحاح ٤/ ١٦١١ والنهاية ٤/ ٣٥٨.

(٤) سنن الترمذى ٣/ ٢٢٥.

(٥) كما خرجه الإمام السيوطى فى جمع الجوامع ١/ ٩٢٦ ونقل أنه حسن غريب، وانظر كشف الخفا للعجلونى ٢/ ٣٧٢ والعلل المتناهية لابن الجوزى ٢/ ٢٦٤.

(٦) مسند الإمام أحمد ٦/ ٤٠ وفيه تفصيل سبب الحديث.

(٧) الأدب المفرد للبخارى ٥٦، وقد أخرجه الحاكم فى المستدرك ٤/ ٢١٩ وصححه.

(٨) النهاية ٤/ ٣٥٨.

ويتلخص ما تبدى من مسار حياة لفظة (ملكة) فى هذه المرحلة فيما يلى:

(أ) رصد العلاقة بين (الملك) و(الملكـة)، التى تنطلق بالملكة من التملك الحسى إلى تملك قوة خلقية تظهر فى شكل تقابلى: (حسن الملكة) و(سوء الملكة).

ويجدر بالذكر أن المعاجم العـربية التراثية بدأ من (الصحاح)، وانتـهاء بالقاموس وشرحه: (التـاج)، لم ترصد جديداً يضاف إلى ما سجـلته المعاجم المتقدمة عليـهما مثل (العين) و(المقاييس)، فـيما يتصل باللفظة موضع الدراسـة ها هنا، وأن مصادر التنظير المعرفى فى فكر العربية التى لم تتقـيد بالمعاجم التراثية تماما هى التى سجلت ماجد من تغير ونمو لمصطلح (الملكة)، وهو ما يهتم به الفصل الثانى من هذا الباب.

(ب) أن التنظير اللغوى لمادة (ملك)، المعتمد على المادة المجموعة من قبل ـ الذى أخذ صـورته المحددة فـيما قـام به ابن فارس فى (المقـاييس) وابن جنى فى (الخصائص)، على الرغم من إيثاره للمصطلحـات العربية (غير المؤلدة) مثل (الطبع) (السجية) و(العـادة)، فإنه يكشف عن مسلك لغوى وفكرى يتناوله الفصل الثانى من الباب الثانى من هذه الدراسة.

(جـ) أن الشواهد اللغوية التى وردت فـيها لفظ (الملكة) واعتمد عليـها اللغويون والمعجـميون فـيها قـراءة ذكرها ابن جنى فى المحـتسب، ووردت فى بعض كتب القراءات والتـفاسير، وكـذلك وردت لفظة (ملكة) فى بعض نصوص الحديث الشريف، كما تقدم فى هذا الفصل.

الفصل الثانى

مفهوم (الملكة) فى مصادر فكر العربية

التى لم تتقيد بما فى المعاجم التراثية

تتوافـر مجمـوعة من الدلائل على أن مصطـح (الملكة) قد مر بعـدة أطوار حتى استقـر على صورته التى اتضحت بجلاء فى مجـالات متعددة منها جهـود المشتغلين بالعلوم الفلسـفيـة من المفكرين الذين تجاوزوا مـرحلة الترجـمة والنقل إلى التـمثل والإبداع الفكرى.

١ ـ أما مرحـلة الترجمة والنقل خـصوصًا من اليونانيـة والسريانية إلى العربيـة فمن أعلامها إسحاق بن حنين المتوفى (٢٩٨هـ) وكـان تلميذًا لأبيه حنين بن إسحاق (المتوفى ٢٦٠هـ) ومشـاركًا له فى كثير من الأعـمال التى تم فيها نقل كـثير من مصنفات أفلاطون وأرسطو إلى العربية[١].

وإذا كان ابن النديم قد وصف حنين بن إسحاق بأنه «كان فـصيحًا باللغة اليونانية والسريانيـة والعربية»[٢]، فقد وصف الابن إسحـاق بن حنين بأنه «فى نجار أبيه فى الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانيـة، وكان فصيحًا بالعربية يزيد على أبيه فى ذلك . . .»[٣].

ومن النصـوص التى نقلها إسـحاق بن حنين فى هذه المرحـلة كتـاب (الطبيـعة) لأرسطوطاليس[٤]، وفيه ينقل إسحاق كلام أرسطو عن (طبـيعة الجوهر)، واختلاف الأقوال فى ذلك، ثم يقول أرسطو معقبـا على ما ذكر: «فإن الشىء الذى ظنه واحد

---

(١) راجع مثلا بروكلمان ٤/ ١١٠ و١١٥. (٢) الفهرست ٤٠٩.

(٣) الفهرست ٣٩٧.

(٤) وقد نشر الأستـاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتـاب عن مخطوطة فريدة عليها مجـموعة من الشروح، كما استـعان ببعض النسخ اليونانية، وانظر مقـدمة التحقيق ١/ ٧ و٢٦، وقد صدر الكتـاب عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤ ـ ١٩٦٤.

واحد منهم ـ بهذه الحـال ـ واحداً كان أو أكثر من واحد، فـإياه وإياها جعل الجوهر كله، وسائر الأشياء كلها آثار تلحق هذه، وحالات وملكات. . .»[1].

ويثبت العلامة محقق الكتاب فى هامش الصـفحة التى ورد فيها النص السالف، حاشية تشير إلى (فرق) جاء فى عبارة شرح يحيى بن عدى (المتوفى ٣٦٤هـ).

وكانت العبارة التى أثبـتها يحيى بن عدى كالتالى: «وإن سـائر الأشياء التى كلها آثار تلحق هذه ـ وحالات وهيئات وملكات»[2]، بإضافة كلمة (هيئات) إلى العبارة التى جاءت فى نص إسحاق بن حنين المتقدم.

ولكن يلاحظ فى موضع آخر من ترجـمة إسحاق مجىء هذا السيـاق وفيه كلمة (هيئات)، دون ذكر (ملكات) وذلك فى قول أرسطو «إن أمر الاستحالة إنما يظن أنه موجـود خاصـة من بين سائر الكيفـيات فى الأشكال والصـور والهيـئات»[3]. ثم يلاحظ كذلك من الهـامش الذى أثبته الدكـتور عبد الرحـمن بدوى نقلاً عن هامش (نسخة ليـدن) وجود هذا التعليق بهامش النص المتـقدم، يقول التعليق: «الهـيئات: الملكات، والتحلى والخلع يرجع إليها . . .»[4]، ولكن أبا الفرج عبد الله بن الطيب (المتوفى ٤٣٥هـ)، وهو أحد الشراح الذين ورد شرحـهم فى الكتاب، يقول «ينبغى أن تعلم أن أرسطو قـسم ـ فى المقولات ـ الكيـفية أربعـة أقسام: الشـكل والخلقة، والحال والملكة»[5].

وبالرجوع إلى «تلخيص كتاب المقـولات (لأرسطو) لابن رشد تأتى عبارة أرسطو كـالتالى: «قـال: (أى أرسطو) وأسـمى الكيفـيـة (الهيـئات) الـتى يجاب بهـا فى الأشخاص كيف هى، وهذه الكيفـيات تقال على أجناس (. . .) فاحدها الجنس من الكيفية التى تسمى (ملكة) وحالاً، و(الملكة) منها تخالف الحال فى أن (الملكة) تقال من هذا الجنس على مـا هو أبقى وأطول زمانا، والحـال على ما هو وشـيك الزوال (. . .) قال: (أى أرسطو) ومن البين أن اسم (الملكة) إنما يدل به فى اللسان اليونانى على الأشياء التى هى أطول زمانًا فى الثبوت وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غـير متـمسك بالعلم تمسكا يعـتد به: إن له ملكـة (. . .) وهذا الجنس، كـما

---

(١) الطبيعة لارسطو طاليس ١/ ٨٤.
(٢) الطبيعة لارسطو طاليس ١/ ٨٤ الهامش.
(٣) الطبيعة ٢/ ٧٥٨.
(٤) الطبيعة ٢/ ٧٥٨ هامش (٢).
(٥) الطبيعة ٢/ ٧٦٤.

قيل، هو (الهيئات) الموجودة فى النفس وفى المتنفس من جهة ما جهة ما هو متنفس»[1].

ويتضح مما تقدم أن شراح كتاب الطبيعة قد ربطوا بين (الهيئات) و(الملكات) بناء على فهمهم لكلام أرسطو وبخاصة فى (المقولات)، حيث فرق أرسطو بن (الحال) و(الملكة) وجعل كلاً منهما داخلاً فى (الهيئات)، ولهذا قال يحيى بن عدى (المتوفى ٣٦٤هـ)، وهو أحد شراح كتاب الطبيعة كما تقدم: «ليس توجد الاستحالة فى الهيئات، أعنى الأحوال والملكات»[2].

كذلك ينبغى الإشارة ها هنا إلى ما ورد فى عبارة أرسطو فى (المقولات) من تأصيل لغوى لمصطلح (الملكة) عنده، وأنه استمد ذلك من اللسان اليونانى بالمعنى الذى كان مستخدمًا فى عصره[3].

ونخلص من ذلك إلى أن المترجمين لعبارات أرسطو الى ورد فيها مصطلح (الملكة) قد أخذوا المعنى الذى حدده أرسطو نفسه، وأصله فى اللسان اليونانى، ثم صاغوه فى قالب الكلمة العربية التى تقدمت دلاليًا من هذا المجال وهى (الملكة)، وإن كانت فى أصل استخدامها وفيما حافظ عليه المعجميون من القدماء لا تخرج عن معنى (التملك)، كما تقدم فـ الفصل الأول من هذا البحث.

معنى ذلك أن المرحلة والمجال الذى يمثله النص الوارد ها هنا فيما تقدم عن ترجمة إسحاق بن حنين لعبارة أرسطو: «آثار تلحق وحالات وملكات»[4] يحددان أثر النقل والترجمة فى صياغة مصطلح (الملكة).

٢ ـ تتبدى بعض ملامح التحول فى لفظة (الملكة)، نحو الوجهة الإصلاحية كذلك، فى فكر أبى نصر الفارابى (المتوفى ٣٣٩هـ)، وهو من المفكرين الذين تجاوزا مرحلة الترجمة والنقل إلى الإبداع الفكرى، حيث يشرح ما عنون له بعبارة (العلم المدنى) فى كتابه (إحصاء العلوم)، بقوله: «أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق، والسجايا والشيم

---

(١) تلخيص كتاب (المقولات) ـ ابن رشد ١٢١ ـ ١٢٣.
(٢) الطبيعة لأرسطو طاليس ٢، ٧٦٧.
(٣) راجع النص المنقول فيما تقدم عن تلخيص (المقولات) ص ١٢٢.
(٤) الطبيعة ١/٨٤.

التى عنها تكون تلك الأفعال السنن، وعن الغايات التى لأجلها تفعل، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان . . . والوجه فى حفظها عليه . . . ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والملكات والأخلاق فى المدن والأمم، ويجتهد أن يحفظها عليهم حتى لا تزول، وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم . . والسياسة هى فعل هذه الملكة . . . فإن الطبيب إنما يصير معالجًا كاملاً بقوتين: إحداهما القوة على الكليات والقوانين التى استفادها من كتب الطب، والأخرى القوة التى تحصل له بطول المزاولة لأعمال طب المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص، وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن فى حال حال»[١].

وفى تعريف (علم الكلام) يقول أبو نصر: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة[٢] التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل»[٣].

أما فى كتاب (الحروف) فقد أشار أبو نصر إلى الملكة فى سياق شرحه لما عالجه تحت عنوان (حدوث حروف الأمة وألفاظها)، فبين أن الإنسان «يتحرك نحو الشىء الذى تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة . . . فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصور أو يتخيل أو يتعقل كل ما استعداده له بالفطرة أشد وأكثر ـ فإن هذا هو الأسهل عليه ـ . . . وأول ما يفعل شيئًا من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة، وبملكة طبيعية، لا باعتياد له سابق قبل ذلك، ولا بصناعة. وإذا كرر فعل شىء من نوع واحد مرارًا كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية، أما خلقية أو صناعية[٤]». وقد شرح أبو نصر هذا المعنى ذاته فى موضوع آخر بقوله: «ثم بعد ذلك للأفعال الكائنة عن قواهم التى هى لهم بالفطرة، ثم للملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع، وللأفعال الكائنة بعد أن حصلت ملكات عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولا أولا، ولما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين. . .»[٥].

---

(١) راجع إحصاء العلوم من ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٢) فى نسخة (المحمودة): إحصاء العلوم ١٣١ هامش ٦.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الحروف ١٣٥.
(٥) الحروف ١٣٨.

٣ - ويعرض أبو على بن سينا لمصطلح (الملكة) فى رسالته عن (الحدود) فى سعيه «لترسيم الحدود» بين المصطلحات التى يتناولها، يقول: «من ذلك أن توضع الملكة مكان القوة، والقوة مكانها فى الأجناس، كقولنا: إن العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات، إذ الفاجر يقوى عليه أيضا، ولا يفعل، فقد وضع إذن القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة، لأن الملكة قوة ثابتة...»[١].

وفى موضع آخر يشير إلى (العقل بالملكة)، و«هو استكمال هذه القوة حتى يصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذى سماه (يعنى أرسطو) فى كتاب (البرهان) عقلاً»[٢].

ويذكر ابن سينا مصطلح العقل، بصورة أخرى فى كتاب (عيون الحكمة)، مشيراً إلى قوى النفس الناطقة، ومنها «استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات، وهذه تسمى العقل بالقوة... وقد تكون قوة أخرى، أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى... وهذا يسمى العقل بالملكة...»[٣].

وجاء مصطلح (الملكة) فى سياق آخر عند ابن سينا فى (الإشارات والتنبهات)، قال ابن سينا: «تنبيه: انظر أنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته، كيف يقشعر جلدك؟! وهذه الانفعالات و(الملكات) قد تكون أقوى وقد تكون أضعف..»[٤]. وقال فى موضع آخر من الكتاب نفسه يشير إلى بعض قوى النفس: «...ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها بالفعل، فأولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم (عقلا هيولانيا)، وهى (المشكاة)، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأول لها، فيتهيأ لاكتساب الثوانى، إما بالفكرة، وهى (الشجرة الزيتونة)[٥]». ولا يخفى هاهنا الحرص على إيجاد رابط وتناسق بين المعانى الفلسفية والمعانى والشرعية، وهو أحد

(١) الحدود لابن سينا، ضمن: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ٢٣٧.

(٢) المرجع السابق ٢٤٢، وتلخيص ابن رشد لكتاب (البرهان) لأرسطو ص ٣٤.

(٣) شرح عيون الحكمة ٢/ ٢٨٠.

(٤) راجع كتاب شرحى الإشارات والتنبهات = الكتاب الموسوم بشرحى الإشارات للخواجة نصير الدين الطوسى وفخر الدين الرازى، المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ ١ / ١٢٩.

(٥) الإشارة هنا إلى الآية ٣٥ من سورة النور كذلك (الشجرة الزيتونة) و- (الزيت) كما يتضح فى السياق.

توجهات ابن سينا الفكرية وتعديلاته على الفلسفة اليونانية، ولذلك مكان آخر غير هذه الدراسة.

ثم يقول: «وإن كانت أضعف أو بالحدس فهي (زيت) أيضا، وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى (عقلا بالملكة) وهي (الزجاجة)، والشريفة البالغة منها قوة قدسية (يكاد زيتها يضيء) ثم يحصل لها بعد ذلك قوة أو كمال، أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو (نور على نور)، وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب بالمفروع منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو (المصباح)، وهذا الكمال يسمى (عقلاً مستفادًا)، وهذه (الملكة) تسمى (عقلا بالفعل)، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن (الهيولاني) أيضا إلى (الملكة) هو (العقل الفعال) وهو (النار)»[1].

٤ ـ ولا يعني: التحول الدلالي في لفظ (الملكة) نحو الصياغة الاصطلاحية في مجالات منها حقل الدراسات الفلسفية في العربية، كما تقدم عند الفارابي وابن سينا، لا يعني ذلك أن المعنى الأصلي ـ كما عرفناه في الدراسات المعجمية التراثية في المرحلة الأولى ـ ترك المجال لهذا التحول خارج دائرة هذه المعاجم، ولكن الراجح استمرار المعنى المعجمي التراثي تبعًا لما تمتعت به هذه المعاجم من ثقة وتقديم على غيرها من موارد اللغة والمصطلحات على وجه الخصوص، ومما يؤيد ذلك ما جاء في عبارة شيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (المتوفى ٤٨١هـ) في كتابه (منازل السائرين) في شرحه لمصطلح (الفقر) في عبارة الزهاد والمتصوفة، قال: «الفقر: اسم للبراءة من رؤية الملكة»[2]. قال شمس الدين بن القيم في شرح عبارة صاحب «منازل السائرين»: «عدل الشيخ عن لفظ (عدم الملكة) إلى قوله (البراءة من الملكة)[3] لأن (عدم الملكة) ثابت في نفس الأمر لكل أحد سوى الله تعالى، فالله سبحانه هو المالك حقيقة، (فعدم الملكة) أمر ثابت لكل ما سواه لذاته»[4]، ولكن ابن القيم في (طريق الهجرتين) يقدم مفتاحًا لفهم ما أشار إليه من (عدول) صاحب المنازل عن (عدم الملكة) إلى (البراءة من الملكة) بقوله: «ولو عرف نفسه حق المعرفة لعلم إنما هو (مملوك)

---

(١) كتاب شرحي الإشارات والتنبيهات ١/ ١٥٣ ـ ١٥٤. (٢) منازل السائرين ٤١.

(٣) كذلك العبارة في مدارج السالكين ٢/ ٣٣٠ وعبارة المتن (البراءة من رؤية الملكة) كما في منازل السائرين ٤١.

(٤) مدارج السالكين ٢/ ٣٣٠.

ممتحن في صورة (ملك) متصرف»[1]. فصاحب (منازل السائرين) كما يبدو من موضوع الكتاب وعبارة الشارح، يفهم دلالة (الملكة)، بمعنى التملك، في مستويين متكاملين: الأول يتحدد بالنظر ما يقتضيه إطلاقها في حق (الخالق) سبحانه ثم ما يقتضيه هذا الإطلاق في حق (المخلوق)، ومن ثم لم تخرج دلالة (الملكة)، في عبارة صاحب المنازل، عن مسارها في المرحلة الأولى المتعلقة بمعاجم التراث: من (العين) حتى (القاموس).

٥ ـ تناول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ) مصطلح (الملكة) في أثناء دراسته (للنفس) البشرية، في كتاب مستقل سماه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)[2]، ولكن أبا حامد عالج هذا الموضوع في بداية الجزء الثالث من كتاب (إحياء علوم الدين)، وقد أورد الإمام الغزالي في (المعارج) فهما جديداً للمبحث الذي جعل عنوانه في (الإحياء): (بيان معاني النفس والروح والقلب والعقل، وما هو المراد بهذه الأسامي)[3]، حيث بين اشتراك هذه الألفاظ في مسميات مختلفة، وأن أكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعاني هذه الأسامي[4]، ثم تعرض بالشرح لكل لفظ منها على حدة، بصورة تقترب مما شرح به الألفاظ نفسها في (المعارج)[5]، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن أبا حامد في (الإحياء) لم يجعل هذه الألفاظ المتقدمة مترادفة على النفس، على الرغم من إشارته إلى وجود اشتراك بينها، حيث جعل الألفاظ الأربعة ومنها (النفس) متواردة على معنى خامس هو (اللطيفة المدركة العالمة من الإنسان)، أما في (معارج القدس) فهو يثبت أن هذه الألفاظ (مترادفة على النفس)، يقول «مقدمة في معاني الألفاظ المترادفة على النفس، وهي أربعة النفس والقلب والروح والعقل»[6]، فهل هناك سبب في أن أبا حامد جعل الألفاظ الأربعة مترادفة؟ أو على وجه التحديد، جعل القلب والروح والعقل داخلة في معنى النفس، فكانت لهذا مترادفة عليها، على حد تعبيره.

فالذى يظهر لي أن أبا حامد جعل الألفاظ الأربعة مترادفة من ناحية اللفظ، أو من الناحية اللفظية، بسبب أنها من ناحية المعنى، عنده، تندرج تحت مفهوم عام هو

---

(١) طريق الهجرتين ١١.
(٢) طبعة مكتبة الجندي بالقاهرة ـ ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.
(٣) الإحياء ٣/٣.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق ٣/٣ ـ ٤ ـ ومعارج القدس ١٩ ـ ٢٤.
(٦) معارج القدس ١٩ والإحياء ٣/٤ وانظر أضواء على النفس البشرية د. عبد العزيز جادو، ١١٢.

(النفس) الذى عبر عنه فى (معارج القدس) بقوله: «فإن نفس كل شىء حقيقته، وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»[1].

وقوله (الجوهر الذى هو محل المعقولات) لم يرد فى (الإحياء) عند تعريفه للنفس، وإنما حصر التعريف الوارد فيه فى التفريق بين أمرين هما: النفس «بالمعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان . . . الثانى هى اللطيفة . . . التى هى الإنسان بالحقيقة، وهى نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها . . . النفس المطمئنة . . . النفس اللوامة . . .»[2].

أما قول الغزالى فى (معارج القدس) عن النفس بأنها «محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»، فهو السبب الذى من أجله جعل للنفس فى كتابه (المعارج) معنى عاما تترادف عليه الألفاظ الأربعة: النفس (بالمعنى الذى جاء فى الأحياء) والقلب والروح والعقل.

ويبدو لى أيضا أن هذا التغيير فى تعبير أبى حامد يرجع إلى تطور فى فكره على ما يبدو، وفهمه للفلسفة فى تناول بعض ما عالجه فى مؤلفاته، وهاهنا يظهر أن أبا حامد قد أضاف أمرين لما فى الإحياء، فى شرحه، أو صوغه للمعنى العام للنفس ـ السابق الذكر ـ وهذان الأمران كما يلى:

الأول قوله: (الجوهر الذى هو محل المعقولات) فهذا تظهر فيه آثار دراسته وفهمه للفلسفة فى عصره.

والثانى قول أبى حامد: (من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر)[3]. وهذا شرح لعلاقة النفس بما جاء فى نصوص الشرع، قرآنا وسنة مما يتصل بهذا المجال.

ومما يوضح ذلك من نصوص الغزالى فى كتاب (معارج القدس) مما يتصل بعبارته السالفة (من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر)[4]، قول أبى حامد: «فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، وإن كان بينها تفاوت كثير، لأنه (أمر ربانى) شريف . . . وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

---

(١) معارج القدس ١٩.
(٢) الإحياء ٣/٣ ـ ٤.
(٣) معارج القدس ١٩.
(٤) معارج القدس ١٩.

فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾[1]. إشارة إلى خاصية تميز بها . . . وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد . . . وأما (عالم الملكوت) وهي معرفة الحقائق والأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك الأبصار فلا نهاية لها. نعم الذى يلوح للقلب منها مقدار متناه، ولكنه بالإضافة إلى علم الله تعالى، لا نهاية له . . . نعم هذا له مراتب فيها تتفاوت العلماء والحكماء: وكل واحد له مقدار معلوم. وغايته: درجة الأنبياء (عليهم صلوات الله وسلامه) الذين تتلألأ أنوار الحقائق في قلوبهم وينكشف لهم أسرار (الملك والملكوت) على أتم ظهور وأجلى بيان. . .»[2].

هذا عن تناول أبي حامد لمباحث (النفس) التي أورد في أثنائها كلامه عن الملكة، أما ما يتصل بالنصوص التي ورد فيها المصطلح في كتابه (معارج القدس) فيتضح الآتي:

في شرحه لقوى (النفس الإنسانية الناطقة) بشير إلى قوتين: (قوة عا) و(قوة عاملة)[3]، ثم يفصل القول في (القوة العالمة) أو (القوة النظرية)[4] متناولاً في ذلك مصطلح (الملكة)، فيقول: «وذلك أن الشيء الذى من شأنه أن يقبل شيئا، قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل . . . فيقال (قوة) للاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه شيء بالفعل . . . كقوة الطفل على الكتابة ولا يقال (قوة) لهذا الاستعداد، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذى ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث معه أيضا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط: كقوة الكاتب المستكمل للصناعة، إذا كان لا يكتب، والقوة الأولى (أى الاستعداد المطلق) قوة مطلقة هيولانية، والقوة الثانية: تسمى (ممكنة) و(ملكة)، والقوة الثالثة: كمال القوة»[5]. ثم يقول عن القوة الثانية (الملكة) مبينا أن (الاستعداد المطلق) يكون في حالة الملكة قد حصل فيه من (المعقولات الأولى): «التي يتوصل منها إلى

---

(1) سورة الأحزاب ٣٣/ ٧٢.
(2) معارج القدس ١٠٨.
(3) نفس المرجع ٥٦.
(4) المرجع السابق ٥٨.
(5) معارج القدس ٥٩.

(المعقولات الثانية)، أعنى (بالمعقولات الأولى): (المقدمات) التى بها يقع التصديق ... وهذه التى تسمى العلوم الضرورية، فما دام حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى (عقلاً ممكنا) أو (عقلا بالملكة)»[1].

ولكن أبا حامد لا يبرح حتى يطبق منهجيته فى طرح الفكرة أو المصطلح فى أمثلة شرعية أو فقهية فى الغالب، فيذكر فى هذا السياق عنوانا هو (بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الإلهى)، يقول فى ترجمة هذا العنوان «اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب فى آية واحدة، فقال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2]. (فالمشكاة) مثل للعقل الهيولانى، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة، وحصلت لها مبادىء المعقولات فهى (الزجاجة)، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى (الشجرة) لأن الشجرة ذات أفنان كذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة «الملكة» فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى (الزيت)، فإذا كانت أقوى من ذلك فيكاد (زيتها يضىء)، فإن حصل له المعقولات فهو (نور على نور): نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى...»[3].

وأبو حامد، فى هذا السياق، مسبوق بما أورده ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات من محاولة تفسير المصطلحات الشرعية[4] بالمصطلحات الفلسفية أو العكس، وهو مسلك له متقدمون مثل أبى سليمان المنطقى وأبى حيان[5].

٦ ـ تعطى النصوص التى توافرت مما أتيح للباحث من مؤلفات أبى الوليد بن رشد

---

(١) معارج القدس ٦٠. (٢) سورة النور ٢٤/ ٣٥.

(٣) معارج القدس ٦٣ وقد ورد ذكر مصطلح (الملكة) فى سياق مصطلحات أخرى، كما فى الصفحات ٨١ و٨٢ و١١٣.

(٤) راجع شرحى الإشارات والتنبيهات ١/ ١٥٣.

(٥) راجع الإمتاع والمؤانسة ٢/ ١٨ وما بعدها.

(المتوفى سنة ٥٩٥هـ) استجلاء لجانب مهم من التاريخ اللغوى لمصطلح (الملكة) الذى تتناوله هذه الدراسة.

وبيان ذلك أن أبا الوليد فى شروحه وتلاخيصه لفكر (أرسطو) إنما كان يتبع منهجًا تحقيقيًا يهدف إلى الاهتمام أساسًا «بتوضيح ما كان يحاول أرسطو أن يقوله فى كتابه...»[١]، وأنه سلك طريقة التلخيص فى عرضه لبعض مؤلفات أرسطو... وكان يتصرف فى نص أرسطو أحيانا، ليحقق هذا الهدف[٢]، ولكن هذه التلاخيص «ليست جامدة، بل هى تفسير وتبيين لمعانى كلام المعلم الأول، ليس هذا فحسب، بل نجد فيها أيضا انتصاراً لأرسطو ضد من عارضوا فلسفته»[٣].

ويبرز الأستاذ العقاد ذلك المنحى فى شروح تلخيصات ابن رشد لبعض مؤلفات أرسطو، فأبو الوليد «لم يكن يعرف اليونانية، ولكنه اعتمد على المترجمات التى نقلت من الشرق إلى الأندلس[٤]».

ولكن على الرغم من ذلك، يقرر الأستاذ العقاد، بالرجوع إلى آراء الأوربيين الدارسين لابن رشد ومترجمات أعماله فى الثقافة الأوروبية، أن ابن رشد قد عرف «متعلمى القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية، ولم يكن شىء من كلام (أرسطو) قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عهد ابن رشد غير كتاب المنطق، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذيوع اسم ابن رشد، فطلب القديس (توما الأكوينى) من صديقه (وليام مويربك) Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ فى شىء من لباب الفلسفة، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى، وقد يقع العارف باليونانية فى أخطاء أكثر من الأخطاء التى لوحظت على الفيلسوف القرطبى، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف»[٥]. وهذا ما يتضح فى معالجة ابن رشد لمصطلح (الملكة)، ففى تلخيص ابن رشد لكتاب (المقولات) كلام عن (الكيفية)، وأنها قد تسمى «ملكة وحالاً،

(١) تلخيص كتاب المقولات، لابن رشد ـ مقدمة التحقيق ٣٠ ـ ٣١.

(٢) تلخيص كتاب الشعر، لابن رشد ـ مقدمة التحقيق ص ١٧.

(٣و ٤) ابن رشد، للأستاذ عباس محمود العقاد ٢٧.

(٥) ابن رشد، للأستاذ عباس محمود العقاد ٤٩.

والملكة منها تخالف الحال فى أن الملكة تقال من هذا الجنس على ما هو أبقى وأطول زمانًا، والحال على ما هو وشيك الزوال. ومثال ذلك العلوم والفضائل، فإن العلم بالشىء إذا حصل صناعة كان من الأشياء الثابتة العسيرة الزوال، وذلك ما لم يطرأ على الإنسان تغير فادح من مرض أو غير ذلك . . . فإنه إذا كان الأمر كذلك، كان للإنسان أن يسميها (ملكة).

قال (أى أرسطو): ومن البين أن اسم (الملكة) إنما يدل به فى اللسان اليونانى على الأشياء التى هى أطول زمانًا فى الثبوت وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلم تمسكا يعتد به إن له ملكة . . . والملكات هى أيضا بجهة من الجهات حالات، وليست الحالات ملكات، وأيضا فإن الملكات إنما هى أولاً حالات ثم تصير بآخرة ملكات. وهذا الجنس، كما قيل، هو الهيئات الموجودة فى النفس وفى المتنفس من جهة ما هو متنفس[1]». وفى تلخيص كتاب (العبارة) يأتى مصطلح (الملكة) فى أثناء التفريق بين (الاسم المحصل) و(الاسم غير المحصل)، «فأما (المحصل) فهو الاسم الدال على الملكات. مثل إنسان وفرس، وأما (غير المحصل) فهو الاسم الذى يركب من اسم الملكة وحرف (لا) فى الألسنة التى يستعمل فيها هذا النوع من الاسم - مثل قولنا: لا إنسان، ولا حيوان. وهذا الصنف من الأسماء إنما سمى اسما (غير محصل) لأنه لا يستحق أن يسمى اسما بإطلاق، إذ كان لا يدل على ملكة، ولا هو أيضا قول سالب، لأن دلالته دلالة الاسم المفرد، وإن كان مركبًا[2]».

وفى «تلخيص كتاب البرهان» يشرح ابن رشد ما تشير إليه عبارة (أرسطو) التى بدأها بقوله «من أين يقع لنا العلم بمبادىء البرهان، التى هى المقدمات الأول. . . ؟[3]».

يقول أبو الوليد: «ومبدأ هذا النظر أن نفحص أولاً هل هذه المعقولات الأول التى هى لنا صور وملكات هى حاصلة لنا من أول وجودنا، لكنا كأنا ناسون لها غير ذاكرين؟ أم هى حادثة فينا بعد أن لم تكن . . . إن هذه المبادىء إنما تحصل لنا عن

---

(١) تلخيص كتاب المقولات، لابن رشد ١٢٢ - ١٢٣ وانظر هذا المعنى فى تلخيص العبارة ٦٠.

(٢) تلخيص كتاب العبارة ٦٠.

(٣) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد ١٨٠.

قوة واستعداد موجود فينا، شأن تلك القوة وذلك الاستعداد أن تحصل عنه تلك المبادىء . . . وإذا كان الأمر هكذا فليست هذه الملكات من المعقولات حاصلة لنا من أول الأمر ولا نحن مستفيدون لها من ملكات هى أشرف، ولا من علوم أثبت منها. ولكن إنما تحدث لنا عن تكرار الحس مرة بعد مرة فى أشخاص كثيرة. . .»[١].

وتؤكد هذه النصوص أن المعنى الاصطلاحى (للملكة) عرفته العربية فى الترجمات التى نقلت فكر أعلام الفلسفة اليونانية، ومن أقدمها نقلا ما ورد عن (الملكة) فى ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب (الطبيعة)، وكذلك ما ورد فى شروح وتلخيصات ابن رشد على مؤلفات أرسطو، كما تقدم.

٧ ـ أشار العلامة فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦هـ) إلى مصطلح (الملكة) فى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥)، ومما أورده فى ذلك الصدد بيان صلة (الملكة) (باليقين) الذى تحدده الآية، و«أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة، فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جارٍ مجرى تكرار الدرس الذى لا يزول عن القلب. . .»[٢].

وكذلك ورد مصطلح (الملكة) فى شرح فخر الدين الرازى لكتاب ابن سينا (عيون الحكمة)[٣]، فى أثناء شرح الرازى رأى ابن سينا فى أن القوى الحاسة تأخذ فى الضعف بعد «سن الوقوف» قال الرازى: « إن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين قد تكررت عليها الإدراكات التصورية والتصديقية: وكثرة الأفعال سبب لحصول (الملكة). فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الإدراكات إنما كانت بسبب حصول هذه (الملكة) التى ذكرناها . . .»[٤].

---

(١) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد ١٨٢.

(٢) انظر مفاتيح الغيب للفخر الرازى ١٣ /٤٨.

(٣) عيون الحكمة لابن سينا، حققه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، ونشره المعهد العالى الفرنسى للآثار الشرقية ـ القاهرة ١٩٥٤ أما شرح الرازى فقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، فى ثلاثة أجزاء.

(٤) شرح عيون الحكمة ٢/٢٦٣.

كذلك ورد المصطلح فى شرح الرازى لقول ابن سينا (العقل بالملكة)[1]، حين بين الرازى أحوال القوة النظرية التى للنفس الناطقة، وأنها على أربع مراتب، الثانية منها «أن تحصل لها العلوم البديهية، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب، والنفس متى كانت فى هذه الدرجة فإنها تسمى عقلا بالملكة»[2].

وفى شرح الفخر الرازى (للإشارات والتنبهات) لابن سينا يعلق الشارح على تنبيه للمصنف يلمح فيه إلى (الانفعالات والملكات)[3].

يقول الرازى: «. . .فكما تعلقت القوة الحاسة والشهوانية أو الغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق؛ تأدت الآثار من تلك القوى إلى النفس حتى يتمكن ذلك الأثر فى النفس ويصير عادة وخلقا و(ملكة) مستقرة. . .»[4].

كذلك تناول الفخر الرازى (مصطلح الملكة) فى شرحه (للإشارات والتنبيهات) عند بيان ابن سينا لقوى النفس وإشاراته إلى الآية (٣٥) من سورة النور[5]، وكان هذا التناول على طريقة الرازى فى شرح وتفسير النصوص كاشفا وناقداً، وفيما يتصل بهذا المبحث يشير إلى بعض هذه القوى و«. . .أنه قد تصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب، فهذا هو (الحدس)، ثم إن هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة، فالطرف الناقص من هذا الحدس هو (الزيت)، وأما الوسط فهو (العقل بالملكة) وهى (الزجاجة)، وأما الطرف الأعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة، وهى القوة القدسية، وهى (يكاد زيتها يضىء). . . (إلى أن يقول الرازى:) وإنما قدم (يعنى ابن سينا فى عبارته التى يشرحها) العقل المستفاد على العقل بالفعل؛ لما كان عبارة عن كون الإنسان يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب: كان ذلك من باب (الملكة)، و(الملكة) لا تحصل إلا بعد (الفعل)، فإن (ملكة الكتابة) لا تحصل إلا بعد (فعل الكتابة)، وأما (العقل المستفاد) فهو

---

(١) يشير الدكتور عبد الأمير الأعسم إلى ملمح مهم عند ذكر مصطلح (العقل بالملكة) عند الآمدى، حيث يلاحظ أن ابن سينا ذكر (العقل بالملكة) ولم يذكر (العقل بالقوة) وأن الغزالى وغيره تابعوه فى ذلك، وراجع المصطلح الفلسفى عند العرب ٣٦٧ ـ ٧٢١.

(٢) شرح عيون الحكمة ٢/١٨١.

(٣) كتاب شرحى الإشارات والتنبيهات ١/١٢٩.

(٤) المرجع السابق فى الصفحة نفسه.

(٥) المرجع السابق ١/١٥٣ ـ ١٥٤.

عبـــارة عن الفعل، ولما كـان الفعـــل مقـدما على (الملكة) لا جـرم قدم (العـقل المستفاد) على الفعل. . .»[1].

٨ ـ كمـا ورد ذكر (الملكة) عند سـيف الدين الآمدى[2] (المتوفى سنة ٥٦١هـ) فى كتابه «المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»[3]، عند شرحه لمصطلح (العقل بالملكة)[4]، وكذلك عند حديثه عن (الكيفية)[5].

٩ ـ وفى كتاب «المختصر فى علم الحـديث النبوى»، للعلامة ابن النفيس[6] (المتوفى ٦٨٧) إشارة إلى المصطلح المدروس فى كلامـه عن عدالة الرواى قال: «ونعنـى ها هنا بالعدالة: (ملكة) فى نفس الإنسان تجنبه الكبائر والإصرار على الصغائر، وتمنعه عن الصغائر المهزِّئة[7] ـ ولو مرة واحدة. . .»[8].

١٠ ـ وجـاء فى كتـاب (الروح) للعـلامة شـمس الدين بن القـيم[9] (المتوفى سنة ٧٥١هـ) إشـارة إلى المصطلح فى قـوله: «إن كـثرة الأفـعـال يسـبب حصـول (الملكات) الراسخة، فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرا للنقض الحاصل باختلال البدن»[10]، وفى كتابه مدارج السـالكين يجيب عن تساؤل عن إمكان وقوع الخلق كسبا، بأنه «يقع كسبيًا بالتخلق حتى يصير له سجية و(ملكة)»[11].

١١ ـ واهتم العـلامـة القاضى ولى الـدين عبـد الرحـمن بن خلدون[12] (المتوفى

---

(١) المرجع السابق ١/ ١٥٤.

(٢) السيف الآمـدى أبو الحسن على بن أبى على الحنبلى ثم الشافـعى . . . كان من أذكياء العـالم، وانظر شذات الذهب ٥/ ١٤٢ وكشف الظنون ١/ ١٧.

(٣) ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ص ٣٠٥ ـ ٣٨٨.

(٤) المرجع السابق ٣٦٧.　　(٥) المرجع السـابق ٣٧٥.

(٦) شيخ الطب بالديـار المصرية علاء الدين على بن أبى الحـرم القرشى الشافـعى، «انتهت إليـه رياسة الطب مع الذكاء المفرط والذهن الخارق. . . أعـجوبة دهره، صنف فى الفقه وأصوله وفى العربيـة والجدل والبيان. .»، راجع شذرات الذهب ٥/ ٤٠٢.

(٧) لم أجد هذه الصيغة فيما بين يدى من المعاجم.

(٨) المختصر فى علم أصول الحديث النبوى لابن النفيس ١٥٦.

(٩) هو أبو عبد الله محـمد بن أبى بكر الدمشقى الحنبلى، بل المجتهد المطلق الشهـير بابن القيم، شذرات الذهب ٦/ ١٦٨.

(١٠) الروح لابن القيم ٢٠٩.　　(١١) مدارج السـالكين لابن القيـم ٢/ ٢٣٤.

(١٢) راجع العدد الرابع من سلسلة أعلام العرب (عبد الرحمن بـن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته) بقلم د. على عبد الواحد وافى، القاهرة ـ ١٩٦٢.

٨٠٨هـ) (بالملكة) فى (مقدمته) اهتماما غير عادى، تبرزه النصوص الكثيرة التى عالج فيها (الملكة) فى أثناء تناوله لظواهر (العمران البشرى)، لأنه كان يرى أن «حقيقية التاريخ أنه خبر عن (الاجتماع الإنسانى) الذى هو (عمران العالم)، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول، وما ينتجه البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك (العمران) بطبيعته من الأحوال»(١).

ويتضح سبب شدة اهتمام العلامة ابن خلدون (بالملكة) حين يظهر من نصوص (المقدمة) أنه يرى أن (العلم) و(التعليم) طبيعى فى (العمران البشرى)، وذلك لتميز الإنسان عن جميع الحيوانات «(بالفكر) الذى يهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيىء لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه، فهو مفكر فى ذلك كله دائما لا يفتر عن التفكير طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا (الفكر) تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع»(٢).

ولكن هذه العلوم والصنائع لا تستقر ولا يتمكن منها الفرد ولا يستفيد منها المجتمع إلا بوجود (الملكة)، كما يشير العلامة ابن خلدون، فالحذق «فى العلم والتفطن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول (ملكة) فى الإحاطة بمباديه وقواعده . . . ومالم تحصل هذه (الملكة) لم يكن الحذق فى ذلك الفن المتناول حاصلاً. . .»(٣).

ولكن (الصنائع) التى تحتاج إلى (العلم) و(المران) تحتاج، فى فهم العلامة ابن خلدون، إلى (الملكة) كذلك، حيث يقرر «أن الصناعة هى (ملكة) فى أمر عملى فكرى، وبكونه عمليا هو جسمانى محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب . . . و(الملكة) صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره، مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون (الملكة)، ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، (فالملكة) الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من (الملكة) الحاصلة عن الخبر، وعلى قدر جودة التعليم و(ملكة) المتعلم يكون حذق الصناعة وحصول (ملكته). . .»(٤).

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٣٨.
(٢) مقدمة ابن خلدون ٤٨٠.
(٣) مقدمة ابن خلدون ٤٨٠.
(٤) مقدمة ابن خلدون ٤٤٧.

وفى الفصل الذى عقده لبيان «أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، وخصوصا الكتابة والحساب»[1] يتتبع القاضى ابن خلدون هذه العلاقة بالإشارة إلى أن خروج قوى النفس من القوة إلى الفعل يكون «بتجديد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكًا بالفعل وعقلاً محضا، فتكون ذاتا روحانية، ويستكمل حينئذ وجودها، لذلك وجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد عقلاً مزيداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن (ملكتها) قانون علمى مستفاد من تلك (الملكة)؛ فلهذا كانت الحنكة والتجربة تفيد عقلا، و(الملكات الصناعية) تفيد عقلاً، و(الحضارة الكاملة) تفيد عقلا لأنها مجتمعة من صنائع (. . .) والكتابة من الصنائع أكثر إفادة لذلك لأنها تشتمل على العلوم والأنظار، بخلاف الصنائع، وبيانه أن فى الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية فى الخيال، ومن الكلمات اللفظية فى الخيال إلى المعانى التى فى النفس، ذلك دائما، فيحصل لها (ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات)، وهو معنى (النظر العقلى) الذى يكسب العلوم المجهولة، فيكسب بذلك (ملكة من التعقل) تكون زيادة عقل» [2].

وحين درس العلامة ابن خلدون العلوم الشرعية فى (مقدمته)، بالأسلوب نفسه الذى تناول فيه علاقة العلوم والصنائع بالعمران البشرى، تبدو استعانته بمصطلح (الملكة)، فهو يرى أن الإيمان «تصديق حكمى (. . .) وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول (ملكة) الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود (. . .) والفرق بين الحال والعلم فى العقائد فرق ما بين القول والاتصاف (. . .) ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول، وهو الانصاف بالرحمة وحصول (ملكتها) (. . .) وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ (الملكة) ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجىء العلم الثانى النافع فى الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى (. . . ، . . .) المطلوب فى التكاليف كلها حصول (ملكة) راسخة فى النفس يحصل عنها علم اضطرارى للنفس، هو

---

(١) مقدمة ٤٧٨.   (٢) المقدمة ٤٧٩.

(التوحيد) . . . وهو بهذه المثابة ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني (. . .) وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة، إذ حصول (الملكة) ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين (. . .) وبهذه (الملكة) ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان»[1].

وفي المباحث الدقيقة التي عالج فيها القاضي ابن خلدون التعليم والعلوم وأثرهما في (العمران البشري) نجد لمصطلح (الملكة) مكانة مركزية في هذه المعالجة، فقد انتقد ابن خلدون الاتجاه إلى اختصار كتب العلوم والفنون، وبيان ذلك أنه قد: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، يولعون بها، ويدونون منها برنامجا مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها (. . .) وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون (. . .) فاختصروها تقريبا للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه، وابن مالك في العربية . . . وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطا على المبتدىء بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعد لقبولها بعد (. . .) ثم بعد ذلك (فالملكة) الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة، فهي (ملكة) قاصرة عن (الملكات) التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة؛ بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدين لحصول (الملكة) التامة، وإذا اقتصر على التكرار قصرت (الملكة) لقلته، كشأن هذه الموضوعات المختصرة (. . .)»[2].

وبالمنهج نفسه الذي يبرز أثر العلوم والمعارف والصنائع في الاجتماع البشري أو العمران، يتطرق القاضي ابن خلدون إلى قضايا (علوم اللسان) بفكره التنظيري مركزاً مادة البحث في العربية ولهجاتها وما طرأ عليها من قوانين التطور، وما رسخ منها من الثوابت المتمثلة في (لغة العلم والأدب) في البلاد الناطقة بالعربية على مر العصور[3]. وليس ها هنا موضع تفصيل ذلك، ولكن تناول ابن خلدون لمصطلح

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٥١٥. (٢) مقدمة ابن خلدون ٦٢٤.

(٣) يراجع في ذلك على وجه الاجمال الفصل الخاص (بعلم النحو) في المقدمة ٦٣٩ وفصل في أن اللغة ملكة صناعية ٦٤٨.

(الملكة) فى هذه الفصول التى تحدث فيها عن (علوم اللسان العربى) يتضح فيه أنه ينطلق فى تناوله هذا من فهم تنظيرى لعلاقة (الملكة) باللغة، ومن ثم أثر ذلك فى العربية وعلومها على مدارج التاريخ التى مر بها (العمران البشرى)، فى الحضارة العربية كنموذج للدراسة، حيث نهض بهذا (العمران) ذلك (الحيوان الناطق) أو (الإنسان المفكر) الذى «لا يفتر عن الفكر طرفة عين»[(١)]، على حد تعبير ابن خلدون. وإذا كان (صاحب المقدمة) قد اهتم فى بداية هذه الفصول عن (علوم اللسان) بتعريف (اللغة) إلا أنه تعريف ليس تقليديًا، ولكنه نابع من منهجه فى مقدمته، ولكن اللافت للنظر فى هذه الدراسة أنه جعل (الملكة) جزءًا من هذا (التعريف) حيث يقول: «اعلم أن اللغة فى المتعارف هى عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانى، فلابد أن تكون (ملكة) متقررة فى العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو فى كل لغة بحسب اصطلاحتهم»[(٢)].

وإذا كانت عبارة ابن خلدون السالفة تشير إلى إدراكه الواضح للفرق بين (اللغة) كظاهرة بشرية، و(اللغة المعينة) مثل العربية أو الإنجليزية وغير ذلك، فإن ا لمهم ها هنا أنه ربط (الملكة) بالمستوى المستقر، وهو امتلاك المتكلم الأصلى للغة معينة هى لغته الأم.

وهذا يستدعى النظر فى تطور الفكر اللغوى عبر العصور (لظاهرة اللغة) و(الملكة اللغوية) عند المفكرين الذين تناولوا ذلك سعيا إلى فهم أعمق (اللغة)، وليس من منهج هذه الدراسة أو هدفها أن تكون تتبعًا لآثار التأثير والتأثر، ولكنها ـ تأكيدًا ـ محاولة لفم تطور حركة الفكر اللغوى فى تناول الظاهرة اللغوية المدروسة.

ومهما يكن من أمر، فإن القاضى ابن خلدون، بعد التعريف المتقدم، يستمر بالمنهج نفسه فى تبيان نظره فى التاريخ اللغوى للعربية كما يفهمه هو، يقول: «وكانت (الملكة) الحاصلة للعرب من ذلك أحسن (الملكات) وأوضحها إبانة عن المقاصد (. . .) إنما هى (ملكة) فى ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول، كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا، فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذى كان فى أيدى الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك (الملكة) بما ألقى إليها السمع من المخالفات التى للمستعربين، والسمع (أبو الملكات اللسانية)، ففسدت بما ألقى

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٧٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٣٩.

إليها مما يغايرها؛ لجنوحها إليه باعتياد السمع، وخشى أهل العلوم منهم أن تفسد تلك (الملكة) رأسًا، ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجارى كلامهم قوانين لتلك (الملكة) مطردة شبه الكليات (. . .) إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدى أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها؛ لذهاب تلك (الملكة) من العرب، فهذب الصناعة وكمل أبوابها، وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها وأكثر من أدلتها وشواهدها (. . .)»[1].

وفى موضع آخر يقرر القاضى ابن خلدون «أن اللغات كلها (ملكات) شبيهة بالصناعة، إذ هى (ملكات) فى اللسان للعبارة عن المعانى، وجودتها وقصورها بحسب تمام (الملكة) أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت (الملكة التامة) فى تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعانى المقصودة، ومراعاة (التأليف) الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع، وهذا هو معنى البلاغة»[2].

وفى هذا السياق يفسر ابن خلدون عدة ظواهر لغوية مستخدما (الملكة اللغوية) وسيلة أساسية فى التفسير.

فمن ذلك تفسيره لانتقال اللغة من جيل إلى جيل، يقول: و«الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولا، ويعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون (ملكة)، أى صفعة راسخة، فالمتكلم من العرب حين كانت (ملكة اللغة العربية) موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم فى مخاطباتهم، وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، ثم يسمع الصبى استعمال المفردات فى معانيها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد فى كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك (ملكة) وصفة راسخة، ويكون كأحدهم، هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل، وتعلمها العجم والأطفال، وهذا ما تعنيه العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أى (بالملكة الأولى) التى أخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم»[3].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٤٠.
(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٤٨.
(٣) مقدمة ابن خلدون ٦٤٩.

ثم يفسر ظاهرة أخرى وهى (اللحن) أو (فساد اللسان العربى)، على حد تعبيره، يقول: «ثم إنه لما فسدت هذه (الملكة) لمضر[1]، بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشىء من الجيل صار يسمع فى العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التى كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده، لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضا، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث (ملكة) وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى (فساد اللسان العربى)، ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات وأصرحها؛ لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبنى كنانة وغطفان وبنى أسد وبنى تميم[2]، وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة فلم تكن لغتهم (تامة الملكة) بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم فى الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية»[3].

وفى إطار اهتمام ابن خلدون بمصطلح (الملكة) وعلاقته باللغة يعالج مبحثا يتعلق بتطور اللغة (أو تغيرها)[4] عمومًا وتطور العربية خصوصا، يقول: «وإنما وقعت العناية بلسان مضر[5] لما فسد بمخالطتهم الأعاجم، حين استولوا على ممالك العراق

---

(١) ويؤكد ذلك قول ابن خلدون فى مقدمته ٦٥٣ «ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التى نزل بها القرآن». وهذا المصطلح (لغة مضر) يلتقى مع مصطلح (اللغة العربية المشتركة)، وانظر اللغة بين القومية والعالمية د. إبراهيم أنيس ص ٢٧٥ وفصول فى فقه العربية د. رمضان عبد التواب ص ٨٧. وقد استخدمه ابن خلدون هنا ليشير إلى القبائل المذكورة إلى قوله (وبنى تميم)، وقريش منهم، وانظر المعارف لابن قتيبة ٦٤ وما بعدها، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم ١٠ وما بعدها.

(٢) ربيعة أخو مضر بن عدنان، وقد تفرع عن ربيعة قبائل كثيرة مشهورة، انظر مثلاً المعارف ٩٢. أما لخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة، فينسبون إلى عرب اليمن القحطانيين، أو إلى اليمن بالهجرة. وانظر المعارف ٦٣ و٦٤ و١٠١ وجمرة أنساب العرب ٣٣١.

(٣) المقدمة ٦٤٩ وهذا النص يحتاج إلى دراسة وتحقيق بالمقارنة بما ورد فى (الحروف) لأبى نصر الفارابى ١٤٧ والاقتراح للسيوطى ٩١ = الإصباح شرح الاقتراح تأليف الدكتور محمود فجال ـ دار القلم دمشق ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ولهذا موضع آخر غير هذا البحث.

(٤) استخدم العلامة ابن خلدون لفظة (التغاير) للدلالة على المعنى المقصود من (التطور اللغوى) بما يعنيه هذا المصطلح فى (علم اللغة الحديث)، حيث قال عما طرأ على لغة التخاطب على عهده: «أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر يشهد له ما فيها من (التغاير) الذى يعد عند صناعة أهل النحو لحنًا...»، وانظر مقدمة ابن خلدون ٦٥٣.

(٥) راجع الهامش (١).

والشام ومصر والمغرب، وصارت (ملكته) على غير الصورة التى كانت أولاً، فانقلب لغة أخرى، وكان القرآن متنزلاً به، والحديث النبوى منقولاً بلغته، وهما أصلا الدين والملة، فخشى تناسيهما وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذى تنزلا به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه، وصار علمًا ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل سماه أهله (بعلم النحو وصناعةالعربية)، فأصبح فنًا محفوظًا وعلمًا مكتوبا، سلما إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وافيا، ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى لهذا العهد[1]، واستقرينا أحكامه أن نعتاض عن الحركات الإعرابية فى دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الأول فى لغة مضر، فليست اللغات و(ملكاتها) مجانًا (. . .) و(لغة حمير) لغة أخرى مغايرة (للغة مضر) فى الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها، كما هى (لغة العرب لعهدنا) مع (لغة مضر)، إلا أن العناية (بلسان مضر) من أجل الشريعة، كما قلناه، حمل على ذلك الاستنباط والاستقراء وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه (. . .)»[2].

والعلامة ابن خلدون ها هنا يسلك منهجا لغويا ينظر فيه إلى العربية فى كل مراحل حياتها، ويشير إلى ضرورة دراسة هذه المراحل فى كل عصر لاستنباط التغيرات التى طرت عليها، ويشير إلى ضرورة دراسة هذه المراحل دون الخشية على العربية التى دون بها القرآن والحديث، لأنها أصبحت علما ثابتا محفوظًا، وحاجة الناطقين بالعربية لن تنقطع أو تتوقف تجاه فهم القرآن والحديث الشريف فى كل عصر، ومن هنا فإن هناك ثوابت فى العربية، فى كل مراحل حياتها ومع كل أنواع التغيرات التى تدخل عليها، هذه الثوابت تنتقل مثل (الجينات الوراثية)[3]،ولا يقضى عليها التوالد والتغيير، بناء على هذه الحاجة إلى فهم القرآن والسنة،

---

(١) السياق أن المراد هنا العربية التى يتكلمها أبناء جيله .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٥١ وقد عالج الدكتور محمد عيد، بأفق لغوى واسع عددا من المشاكل الشائكة فى دراسة العربية عند تناوله لقول ابن خلدون فى هذه الفقرة (وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك..» وانظر الملكة اللسانية عند ابن خلدون ١٤٨ وما بعدها.

(٣) يستخدم الدكتور يحيى الرخاوى عبارة (المخزون الجينى للعتاد اللغوى بالعربية) للإشارة إلى هذه القضية، فى كتابه (مراجعات فى لغات المعرفة) ص ٥٥.

والارتباط الشعوري أو غير الشعوري بهما، بالإضافة إلى العديد من الثوابت (أو الجينات اللغوية) الأخرى، إن صح التعبير، حيث تتناقلها العربية في مراحل حياتها التي سجلت أو لم تسجل، وربما يرجع فهم ذلك بصورة أساسية إلى ما أشار إليه (تشومسكي) في شرحه للعلاقة بين (الملكة اللغوية) والقدرات العقلية أو الملكات الأخرى، فهو يقرر أن الأدلة تتعدد على «وجاهة الافتراض بأن ما يحدث في النمو العقلي يشبه ما يحدث في النمو العضوي (. . .) الأمر نفسه يصح في الأحكام الخلقية . . . ونحن لا نعرف الأسس التي تقوم عليها هذه الأحكام، لكنه لا يمكن الشك أبداً في أنها تضرب بجذورها في الطبيعة الإنسانية الأساسية»[1]. ثم قال تشومسكي بعد ذلك: «ويبدو الدليل قويا، بل هو مقنع، على أن المظاهر الأساسية لحياتنا العقلية والاجتماعية، ومن بينها اللغة، محددة جزءاً من إعدادنا الأحيائي، فهي لا تكتسب بالتعلم (. . .)»[2] وهذا مبحث يحتاج إلى أدلة وتفصيل ليس موضعها ها هنا.

ولكن المقصود أن كلام ابن خلدون السابق اجتهاد بناء وتجديد شجاع في مناهج دراسة العربية ليته أخذ مكانه في عصره أو بعد عصره[3]، وهو مع ذلك فهم واعٍ لطبيعته اللغة عموما وحياة العربية وما تحتاجه من تجديد في مناهج بحثها على وجه الخصوص.

ولكي يزيل العلامة ابن خلدون الفهم الضيق لكلامه المتقدم عن دراسة مراحل حياة العربية أشار بعده مباشرة إلى أن تحصيل، (ملكة اللسان المضري) الذي نزل به القرآن الكريم يكون باتباع المنهج الذي حدده لتحصيل هذه (الملكة) التي تلتقي مع جميع (اللغات) في هذا المنهج الذي وضعه لتحصيلها، يقول: «اعلم أن (ملكة اللسان المضري) لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة (للغة مضر) التي نزل بها القرآن الكريم (. . .) إلا أن اللغات لما كانت (ملكات)، كما مر، كان تعلمها ممكنا، شأن سائر (الملكات)، ووجه التعليم لمن يروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم، من القرآن والحديث وكلام

---

(١) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣١ ـ ١٣٢. (٢) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣٩.

(٣) ذهب الدكتور محمد عيد إلى فهم موافق لما أشرت إليه ها هنا، بل يقرر أن هذا الرأي «لم يستطع أحد أن يقول به قبله أو بعده، إذ رضي الناس بنموذج اللغة المضرية القديمة (. . .) ويقف النحاة المحافظون سدنة على أحكامه ومقاييسه وقوانينه»، وانظر الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون ١١٠.

السلف، ومخاطبات فحول العرب فى أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضا فى سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم (...)»[1].

وعن طريق (الملكة) يفسر القاضى ابن خلدون الفرق بين (تحصيل ملكة اللغة) و(العلم بصناعة العربية) فيعقد لذلك فصلاً ينص فى عنوانه على أن «ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية» ثم يقول: «والسبب فى ذلك أن (صناعة العربية) إنما هى معرفة قوانين هذه (الملكة) ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية، فليست نفس (الملكة)، وإنما هى بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمها عملاً (...)»[2].

وقد كان مدخل العلامة ابن خلدون فى فهمه لعلاقة (البلاغة) بالدرس اللغوى معتمداً على توظيف مصطلح (الملكة اللغوية) كما عالجها فى نصوصه المتقدمة، ففى الفصل الذى جعل عنوانه «فى تفسير (الذوق) فى مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه، وبيان أنه لا يحصل غالبًا للمستعربين من العجم»، يقول: «اعلم أن لفظة (الذوق) يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها: حصول (ملكة البلاغة) للسان (...) فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له (الملكة) فى نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التى للعرب، وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، وبغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه (الملكة)، فإن (الملكات) إذا استقرت ورسخت فى محالها ظهرت كأنها طبيعية وجبلة لذلك المحل (...) واستعير لهذه (الملكة) عندما ترسخ وتستقر اسم (الذوق) الذى اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، ولكن لما كان محل هذه (الملكة) فى اللسان من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه، فهو وجدانى للسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقيل له (ذوق) ...»[3].

---

(1) مقدمة ابن خلدون ٦٥٤.

(2) مقدمة ابن خلدون ٦٥٤.

(3) مقدمة ابن خلدون ٦٥٨.

وفى هذا السياق يقرر القاضى ابن خلدون (أمرين) حتى تستقيم له علاقة (الملكة اللغوية) (بالبلاغة) كما شرحها فى مصطلح (الذوق). أما (الأمر الأول) فهو أنه لا تحصل غالبًا (ملكة الذوق) للذين تربت (ملكتهم اللغوية) على غير العربية، وإن اضطروا إلى التعامل مع العرب ولغتهم ببعض ألفاظ المعاملات، و(الأمر الثانى) أن هذا لا ينطبق على الذين يتتمون من حيث الأصل والنسب إلى غير العرب ولكنهم تربت (ملكتهم اللغوية) على العربية.

وبالنسبة للأمر الأول يقرر العلامة ابن خلدون أن الأعاجم الداخلين فى اللسان العربى، الطارئين عليه، المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالمشرق، وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا (الذوق) لقصور حظهم فى هذه (الملكة) التى قررنا أمرها، لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر، وسبق (ملكة أخرى) إلى اللسان، وهى لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل مصر بينهم فى المحاورة من مفرد ومركب لما يضطرون إليه من ذلك (. . .)»[1].

وأما (الأمر الثانى) وهو استثناء القاضى ابن خلدون للذين تربوا من غير العرب على العربية فكانت (ملكتهم اللغوية) هى العربية، فيقول فيه: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسى والزمخشرى، وأمثالهم من فرسان الكلام، كانوا أعجامًا مع حصول (هذه الملكة) لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجما فى نسبهم فقط، وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل (هذه الملكة) من العرب، ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم فى أول نشأتهم من العرب الذين نشأوا فى أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجما فى النسب فليسوا بأعجام فى اللغة والكلام، لأنهم أدركوا الملة فى عنفوانها، واللغة فى شبابها، ولم تذهب آثار (الملكة)، ولا من الأمصار، ثم عكفوا على الممارسة والمدارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته (. . .)»[2].

على أن العلامة ابن خلدون يدرس (ملكة اللغة) عند (العجم) المعاصرين له ليخلص إلى تنظير للظاهرة، حيث يقول: «واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربى بالأمصار فأول ما يجد تلك (الملكة) المقصودة من اللسان العربي

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٥٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٥٩.

ممتحية الآثار، ويجد (ملكتهم) الخاصة بهم (ملكة أخرى) مخالطة (الملكة اللسان العربى)، ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ، يستفيد تحصيلها، فقل أن يحصل له، (لما)[1] قدمناه[2] من أن (الملكة) إذا سبقتها (ملكة أخرى) فى المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة، وإن فرضنا عجميا فى النسب سلم من مخالطة اللسان العجمى بالكلية، وذهب إلى تعلم (هذه الملكة) بالمدارسة فربما يحصل له ذلك، ولكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر (...)»[3].

ووفقا لفهم القاضى ابن خلدون للعلاقة بين (اللغة) و(الملكة) يعطى رؤية جديدة لتاريخ العربية، نابعة من هذا الفهم، ويبرز فيه مناطق القوة والضعف فى تاريخ العربية تبعًا لهذا الفهم نفسه، فهو يرى أن أهل الأمصار على عهده قاصرون فى تحصيل (هذه الملكة اللسانية) التى تستفاد بالتعلم، ويفى بها (لغة مضر) أو (العربية التى تنزل بها القرآن الكريم)، كما تقدم، ويرجع السبب فى ذلك كما يقول ابن خلدون إلى أن (ملكة اللغة) على أيامه «ملكة منافية للملكة المطلوبة بما سبق إليه من اللسان الحضرى الذى أفادته العجمة، حتى نزل بها اللسان عن (ملكته الأولى) إلى (ملكة أخرى) هى لغة الحضر لهذا العهد (...) واعتبر ذلك فى أهل الأمصار: فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق فى العجمة وأبعد عن (اللسان الأول)، كان لهم قصور تام فى تحصيل (ملكته) بالتعليم (...)، وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل (هذه الملكة) بكثرة معاناتهم وامتلائهم من المحفوظات اللغوية نظمًا ونثرًا (...) لما زخرت فيها بحار اللسان والأدب، وتداول ذلك فيهم مئين من السنين حتى كان الانقضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية، وشغلوا عن تعلم ذلك، وتناقص العمران فتناقص ذلك، شأن الصنائع كلها، فقصرت (الملكة) فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض (...) ثم عادت (الملكة) من بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت (...) وبالجملة فشأن (هذه الملكة) بالأندلس أكثر، وتعليمها أيسر وأسهل بما هم عليه لهذا العهد، كما قدمناه، من معاناة علوم اللسان ومحافظتهم عليها وعلى علوم الأدب وسند تعليمها (...) واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم شأن أهل الأندلس فى تمام (هذه الملكة) وإجادتها، لبعدهم

(١) فى المقدمة ٦٥٩ (ما) وأثبت (لما) ليستقيم الكلام.

(٢) راجع المقدمة ٦٥٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٦٥٩.

لذلك العهد عن الأعـجام ومخالطتـهم، إلا فى القليل، فكان أمر (هذه الملكة) فى ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب أوفر، لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق (. . .) وبقى أمر (هذه الملكة) مستحكمًـا فى المشرق فى الدولتين، وربما كانت فيهم أبلغ ممن سـواهم ممن كـان فى الجاهليـة (. . .) حتـى تلاشى أمر العـرب ودرست لغتهم، وفـسد كلامهم، وانقـضى أمر دولتهم، وصار الأمـر للأعاجم، والملك فى أيديهم، والتغلب لهم، وذلك فى دولة الديلم والسلجوقـية، وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن (اللسان العربى وملكته)، وصار متعلمها منهم مقصراً عن تحصليها، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد (. . .)»[1].

والقاضى ابن خلدون حريص على أن يعـمم أمر الملكة، فيما يتـصل بتقدم ملكة على أخرى، بحيث لا يقتصر الأمـر على (ملكة اللغة) وحدها، فهو يقرر أن (ملكة اللسـان) إذا سبقت إلى مـحل «قصـرت بالمحل عن تمام (الملكة اللاحـقة)؛ لأن تمام (الملكات) وحصـولها للطبائع التى على الفطرة الأولى أسـهل وأيسر، وإذا تقدمتـها (ملكة أخرى) كانت منازعة لـها فى المادة القابلة وعائقة عن سرعة القـبول، فوقعت المنافاة وتعـذر التمام فى (الملكة)، وهذا مـوجود فى (الملكات الصناعيـة) كلها على الإطلاق»[2].

* * *

هذا، وقـد وردت، فيـما بعـد العلامـة ابن خلدون، فى فكر العـربية إشـارات لمصطلح (الملكة)، ولم أجد فى نصوصها ما يضيف فكراً جديداً إلى ما تقدم.

ومن أمثلة ذلك ما ورد فى المصنفات التالية:

(أ) التعـريفات، للشريف عـلى بن محمـد الجرجانى (المتـوفى ٨١٦هـ) قال: «الملكة هى صفة راسخة فى النفس»[3].

(ب) التوقـيف على مهـمات التـعاريف، للشـيخ عبـد الرءوف بن على المناوى (المتـوفى ١٠٣١هـ)، اعتـمد على عـبارة الشـريف الجرجانـى المتقدمـة فى «التعريفات»[4].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٦١.
(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٦٤.
(٣) التعريفات ٢٠٥.
(٤) التوقيف على مهمات التعاريف ٣١٤ وانظر التعريفات ٢٠٥.

(جـ) الكليات، لأبي البـقاء أيوب بن موسى الكفوى (المتـوفى ١٠٩٤ هـ) قال: «الملكة تطلق على مقابلة العدم وعلى مقابلة الحال»[١].

(د) حجة الله البـالغة، لولى الله أحمد بن عبد الـرحيم الدهلوى (المتوفى سنة ١١٧٦هـ)، أورد المصطلح فى مواضع متعددة، منها قوله: «إن من الإنسان اليقظان بالطبع، يتفطن بالأمر الجـامع بين الكثرات، ويمسك قلبه بالعلة دون المعلولات والملكة دون الأفـاعيل»[٢]، وقوله «ملـكة مدافعـة داعيـة الجزع تسمى صبـرًا (. . .)، وملكة مدافعة داعيـة مخالفة الحدود الشرعـية تسمى تقوى . . .»[٣].

(هـ) أبجـد العلوم للقنوجـى، صديق بن حـسن (المتـوفى ١٣٠٧هـ) وقـد ورد مصطلح (الملكة) عنده فى مواضع كثيرة، هى فى معظمها نقول عن (مقدمة ابن خلدون) وقد صرح القـنوجى بنقله عن (المقدمة) وغيـرها، وبين محقق الكتاب فى الهـوامش المواضع التى نقلها من (المقـدمة) بالصفـحات. ومن ذلك: مما جـاء فى الجزء الأول: «اعـلم أن اللغات كلـها ملكات شـبـيهـة بالصناعة هى ملكات فـى اللسان للعبارة عن المـعانى، وجودتها وقـصورها بسبب تمام الملكة أو نقصانها»[٤].

* * *

فى نهايـة هذه المحاولة التى تناولت مـرحلتين شغلت كل منهـما فـصلاً من هذا الباب، لـتتبع (مـفهـوم الملكة اللغوية) فى الـعربية إلى بـدايات القرن الرابع عـشر الهـجرى، ينبـغى الإشـارة إلى بعض الملامح التى تكمل ـ فـيـما أرى ـ فـهم هذا السياق، ومن ذلك ما يلى:

(١) تجـدر الإشارة إلى أن المجـد الفيـروزبادى على الرغم من عـدم إيراده لمصطلح (الملكة) بالمفهوم الاصطلاحى، الذى مر بيـانه فى الفصل الثانى من هذا الباب، فى (القاموس)، على الرغم من ذلك فقد ورد فى كتابه (بصائر ذوى التمييز) ما

---

(١) الكليات ٨٥٦. (٢) حجة الله البالغة ١/ ٣٣.

(٣) المرجع نفسه ٢/ ١٠٢ ويراجع كذلك ١/ ١١٦، ١١٧ و٢/ ٩١، ١٠٠.

(٤) أبجد العلوم ١/ ٢٦٥ وانـظر عبارة ابن خلدون فى المقـدمة ٦٤٨، وانظر كذلـك أبجد العلوم ١/ ٢٦٩ و٢٧٣ و٢٧٤ وغير ذلك ومقابلة المحقق للنقول بعبارات مقدمة ابن خلدون فى هوامش الصفحات.

يدل على معرفته بهذا المصطلح وما طرأ عليه من تغيير، والدليل على ذلك قوله «من له فى العلم (ملكة) تامة ودربة كـافية...»[1]. وقد تقـدمت الإشارة فى نهاية المرحلة الأولى (عند اللغويين والمعـجمين العرب) إلى أن هذه المعاجم بدءاً من (الصحاح) وانتهاء بالقاموس وشرحه (التاج) لم ترصد، فيما وصل إلى علم الباحث، فكرًا جديدًا أو إضافة ذات شأن إلى ما قدمـته المعاجم التراثية المتقدمة زمنيـا على الصحـاح، وذلك فيـما يتـصل بمصطلح (الملكة) وارتباطـها بمفـهوم (التملك).

(٢) أخذ مصـطلح (الملكة) فى مرحلة الترجمـة والنقل من اليونانية والسـريانية إلى العربية وجهة جديدة، استفادة مما وجد فى التراث اللغوى والمعجمى السائد، من إعطاء كلمـة (الملكة) معنى (التملـك) كما تقـدم، ثم اختيـار الترجـمة والنقل مصطلح (الملكة) للتعـبير عن مضمون ما ورد فى عـبارة أرسطو؛ لقرب المعنى فى العربية منه، فأضيف إلى (التملك) ما استـفيد من عبارة أرسطو وغيره مما شاع من ذلك متصلا باللفظة المنقولة، وقد حاول الباحث الوصول إلى نصوص يرد فيها مصطلح (الملكة) متقدمة عما ورد عن ترجمة إسحاق بن حنين، فتبين الآتى:

(٣) أن رسالة الحدود لجابر بن حيان (المتوفى ٢٠٠هـ) التى حـققها ودرسها الدكتور عبد الأمير الأعسم فى كتابه (المصطلح الفلسفى عند العرب)[2]، وقد نشرها من قبل بول كراوس فى مـختار رسائل جـابر ابن حيان[3]، أن هذه الرسالة لم يرد فيها مصطلح (الملكة) ولكن ورد ذكر العقل والطبيعة[4].

وبالرجوع إلى (مختار رسائل جـابر بن حيان) لم يصل الباحث إلى ذكر لمصطلح (الملكة) وبخاصة فى رسالته التى عنوانها (كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل) وهى الرسالة الأولى فى (المختار)[5].

---

(١) بصائر ذوى التمييز ١/ ٥٠.

(٢) راجع المصطلح الفلسفى عند العرب ١٤ و١٦٣، وقـد صنع المحقق ثبتا بالحدود الفلسفـية فى رسالة جابر ص ٣٩١، بالاضافة إلى فهرس الألفاظ الفلسفية الواردة فى النصوص ص ٤٧١.

(٣) مختار رسائل جابر بن حيان ـ نشرب كراوس ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الخانجى ١٤١٥هـ.

(٤) مختار رسائل جابر بن حيان المصطلح الفلسفى عند العرب ١٧٧.

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان.

أما أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى (المتوفى حوالى ٢٦٠هـ) فله رسالة فى (الحدود) نشرها الدكتور عبد الأمير ودرسها وفهرس مصطلحاتها كذلك فى كتابه السالف الذكر[١]، وقد نشرها قبل ذلك الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده فى (رسائل الكندى الفلسفية)، ولم أصل إلى ذكر (للملكة) فى هذه الرسالة، وإن ذكر مصطلح (العقل) فيها.

وبالرجوع إلى (رسائل الكندى الفلسفية)[٢]، وبخاصة رسالته فى (القول فى النفس المختصر عن كتاب أرسطو وفلاطن، وسائر الفلاسفة) ورسالته (فى العقل)،[٣] لم أصل إلى ذكر لمصطلح (الملكة)، وإن كان قد ورد مصطلح (العقل بالقوة) و(العقل بالفعل)[٤]. ثم استمر نمو المصطلح وتأثره فى الفكر العربى خارج المعاجم المعتمدة حتى التاج للزبيدى، وإن ظهر اللفظ بمعناه الاصطلاحى فى بعض مؤلفات المصطلحات مثل التعريفات للجرجانى والكليات، كما تقدم.

أما مرحلة الترجمة والنقل من اليونانية والسريانية، فقد توصل البحث إلى أن إسحاق بن حنين المتوفى (٢٩٨هـ) قد استخدم مصطلح (الملكة) فى نقل عبارة أرسطو حين ترجم إلى العربية كتابه (الطبيعة)، كما هو مبين فى موضعه فى الفصل الثانى من هذا الباب.

---

(١) المصطلح الفلسفى عند العرب ١٨٩.

(٢) حققها وأخرجها محمد عبد الهادى أبو ريدة الأستاذ المساعد بكلية فؤاد الأول ـ دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

(٣) رسائل الكندى الفلسفية ١/ ٢٧٢ ـ و٣٥٦.

(٤) المصدر نفسه ١/ ٣٥٦ و٣٥٨.

الباب الثاني

التنظير المعرفيّ واللغوي للملَكة

الفصل الأول

الملكة اللغوية والتنظير المعرفى فى الفكر اللغوى العربى

مصطلح (التنظير المعرفى) فى هذه الدراسة مستمد من مباحث (نظرية المعرفة)، وهى «قديمة قدم التفلسف، وإن لم تقرر لها أبحاث مستقلة إلا منذ عهد الفيلسوف الإنجليزى «جون لوك» إذ كان أول من وضع هذا البحث فى صورة العلم المستقل، وذلك فى كتابه (مبحث فى العقل البشرى) الذى نشر سنة ١٦٩٠»[١].

ومن هنا يصح القول بأن الفكر العربى قد تناول مباحث نظرية المعرفة ومصادرها مثل : العقل، والنقل، والنفس، والوحى وكلامهم عن العلم والنظر والمعارف، وغير ذلك مما جاء فى مؤلفات أصول الدين، وأصول الفقه، والفقه والمنطق والفلسفة وغير ذلك، مما يقدم رؤية متكاملة فى هذا الباب[٢]. على أن المفكرين الذين تتبعوا مصطلح الملكة فى هذا السياق كان معظمهم من المشتغلين بالفلسفة أو على دراية واسعة بها.

ومهما يكن من أمر، فإن التتبع لما يتبدى من تاريخ نمو مصطلح (الملكة اللغوية) فى الفكر العربى يشير إلى اتجاهين متداخلين فى دراسة (الملكة) وعلاقتها (بالظاهرة اللغوية)، ومع ذلك يمكن تحديد سمات خاصة بكل من الاتجاهين على حدة، على نحو يفيد فى سير هذه الدراسة كالتالى :

الاتجاه الأول ـ وهو موضوع هذا الفصل ـ يتناول موقع (الملكة) فى (التنظير المعرفى) بالرجوع إلى الظاهرة اللغوية وعلاقتها بالفكر، انطلاقاً من الفكر الفلسفى العربى فى غالب الأحيان.

---

(١) المعرفة د. محمد فتحى الشنيطى، دار الثقافة القاهرة ١٩٨١، ص ٥٣.

(٢) يراجع أمثلة لمن ألفوا فى هذه المجالات فى المرجع السابق ٨٦ ـ ٩٠، وانظر مصادر المعرفة فى الفكرالدينى والفلسفى، د. عبد الرحمن الزيدى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى٤١٢ ـ١٩٩٢ص٥٧.

الاتجاه الثانى - وهو موضوع الفصل الثانى من هذا الباب - يهتم بدور (الملكة) فى (التنظير اللغوى) سعياً إلى فهم ظاهرة (الكلام البشرى) من خلال درس اللغة.

* * *

١ - وفيما يتصل بالتنظير المعرفى تبرز أفكار جابر بن حيان رائداً فى هذا المجال :

كان جابر بن حيان (المتوفى فى حدود سنة ٢٠٠ هـ) صاحب فهم للغة يدعو إلى التأمل والدراسة، وقد جذب هذا الفهم بعض المفكرين المعاصرين لدراسته، وسيرد هذا فى موضعه من هذا البحث، ولكن جابراً، ربط بين (اللغة والطبيعة) بصلة فكرية محددة، وأدخل فى ذلك العلاقة بين (القوة) و(الفعل)، فهو يرى أن «الزمان جوهر واحد (. . .) والمتزمن بالزمان هو المتجزى، لا الزمان (. . .) والمتزمن ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ماض ذاهب قد قطعه وجازه بدوران الشمس والتعريف الذى نصب عليه، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه، وآت مستقبل متوقع وروده (. . .) فالشىء الذى (بالقوة) هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل، كقيام القاعد، وقعود القائم، والشىء الذى (بالفعل) هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة، كعقود القاعدة وقيام القائم (. . .) وذلك أن الشىء الذى بالقوة : ما هو فيه هو الذى يمكن أن يتأتى منه، والشىء الذى بالفعل: الظاهر الكائن مما فى القوة (. . .) وإذا حصلت ذلك فإنه قد أوجب هذا الكلام أن سبب كون الفعل وجود ما فى القوة، (فالقوة) إذا مادة (الفعل)، فالقوة (طبيعة الفعل) لا غير، و (الفعل منفعل الطبيعة) التى هى (القوة) (. . .) إن التدبير على القصد المستقيم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء مما هو لها بالقوة إلى الفعل، فيما يخرج هو بطبعه، وفيما لا يخرج حتى يخرج، لأن فى قوى الأشياء ما يخرج بغير تدبير مدبر، لكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التى لا تعالج بالسقى واللقاح وأمثال ذلك، فتخرج من القوة إلى الفعل بأنفسها، وفى زمانها، وأما غير ذلك مما علَّته إخراج التدبير (. . .) واحتل به [1]، وفيه ظهرت الأشياء بالتدبير من القوة إلى الفعل (. . .) والأشياء كلها تنقسم قسمين : إما نطق وإما معنى، والكلام الذى لا معنى تحته فلا فائدة فيه (. . .) والحروف ثمانية

(١) كذا العبارة فى مختار بول كراوس من رسائل جابر وانظر ص ٧ = (مختار رسائل جابر بن حيان).

وعشرون حرفا، ليس فى (قوة العربية) استخراج أكثر منها إلى (الفعل) بل فى (القوة) استخراج مكان الحروف المشبهة حروف غير مشبهة لتكون بدلاً منها لأجل التصحيف (. . .) ولو جعل مكان كل واحد من تلك الأشياء مثال غير المثال المشابه لأمن الناس من تصحيف الكلام والغلط، فهذا مما قصر فيه ناظمه،وهو ممكن فى؟ الطبيعة والقوة معاً، ولعل خلقاً من الناس يقدرون أن ذلك ممتنع أن يكون (. . .).

ومبنى الكلام المنطوق به كله على ثلاثة أوضاع : ثلاثى، كقولك (جمل)، ورباعى، كقولك (جعفر)، وخماس، كقولك (جحمرش) (. . .).

أما الثلاثى فإنه ينقسم من قِبَل (طبعه) اثنى عشر قسماً (. . .) وأما الرباعى فإنه ينقسم على خمسة أنواع (. . .)، فأما الخماسى فإنه ينقسم إلى أربعة أقسام، ومعنى أربعة أقسام وغيرها : إنما هو من قِبَل الضرورة و (الطبع) القائد إلى (الاصطلاح)، أو قاد إليه، فاعلمه، وهو خروج بعض مافى (القوة)، أعنى ما يوجد (بالطبع)، لأن ليس كل ما فى القوة يدركه (الطباع) [1]الجزئى ولا يهتدى إليه (. . .) لأن أصل ذلك كله خارج من (القوة) إلى (الفعل) (. . .) إذ كان أصل الحروف وبناؤها لاستخراج الطبائع منها (. . .)» [2].

ويبدو من هذه النقول من (مختار رسائل جابر بن حيان) أن جابراً يجعل اللغة كوناً منطوقاً يوازى الكون بأجزائه المنظورة وغير المنظورة، ويشرح هذا دراسة وترجمة فريدة لجابر وأفكاره، سطرها الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه (جابر بن حيان) [3]حيث يخصص فصلاً لدراسة اللغة عند جابر بن حيان، بعنوان (سر اللغة وسحرها)، وبعد أن يعرض موقف الفلاسفة من قضية الاستدلال باللغة على طبيعة العالم الخارجى، بعد ذلك يقرر أن جابر بن حيان من القائلين بأن طبيعة اللغة بأحرفها وكلماتها وجملها تشف عن طبائع الأشياء،فدراسة الاسم هى فى نفس الوقت دراسة للمسمى (. . .) وقد أسمى جابر كتابه الذى أخذ يوازى فيه بين الحروف والطبائع (كتاب التصريف) تشبها بما يسميه النحويون (تصريفاً)، إذ لا فرق فى حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء، حسب النظرية التى

---

(١) الطباع مفرد كما جاء فى الصحاح (طبع) ٣/١٢٥٢ وهو رأى لفريق من اللغويين، وانظر التاج ٣١٧/١١.

(٢) يراجع مختار رسائل جابر من ٢ إلى ١٥.

(٣) العدد الثالث من سلسلة أعلام العرب.

نحن الآن بصدد بسطها، فلو شاء العالم أن يحول شيئاً مـا ليغيره شيئاً آخر فليدرس الأسمـاء وتصاريفها أولاً، لينتج له من هـذه الدراسة كيف يكون السيـر إلى تحويل الأشيـاء بعضـها إلى بعض، يقـول جابر «الكلام كله على الحـروف، ولا كلام إلا بتألـيف الحروف، لم يكن بد من أن يقع فى الطبـائع مثل ذلـك، فحقـيق أن يكون تصريف الطبائع كـتصريف الحروف»[1](. . .) ولا أحسبنى (والكلام للدكتور زكى نجيب محمود) أسرف فى التـأويل والتخريج إذا قلت إن هذا المنهج (أى منهج جابر ابن حيـان) بعينه هو الطابع المميز لإحدى مـدارس المنطق المعاصرة ـ وهى مـدرسة برتراند رسل المعروفة باسم (الذرية المنطقية)، وخلاصتها أن العالم الطبيعى من ناحية يقابله عالم اللغة من ناحية أخرى(. . .).

ثم يوجز المؤلف رأى جابر بن حـيان فى أنَّ هناك أشياء فى عالم (الطبـيعة)، ثم (تصور) لها ولعـناصرها فى (العقل) ثم (النطق) تعبـيراً عما قد تصـوره العقل، ثم (كتابة) هذا الذى نطقـت به، أربع حلقات فى سلسلة واحدة، كل حلقة منهـا يفيد مضمون الحلقة السابقة فى صورة أخـرى، لكن جوهر المضمون واحد، إذن فمسافة الخلف ليست بعيدة بين الشىء الخارجى فى طبيعته، وبين الكلمة المنطوقة أو المكتوبة الدالة على ذلك الشىء فى طبيعتها [2].

على أن هذه العلاقـة بين (الطبيعـة) أو (الطبع) و(اللغة) عند جابر بن حـيان لا تكتمل صورتـها إلا بعد النظر فى عبارتـه التى فيها قوله (من قـبل الضرورة والطبع القائد إلى الاصطلاح)، [3]يدل هذا على أن اللغـة لن تصل الى (الاصطلاح) بين المتكلمين بها إلا إذا خـرجت من (الطبع) إلى (القوة)، وذلك بأن تصـير «ملكة فى العضو الفـاعل لها وهو اللسان، وهو فى كل أمة بحـسب اصطلاحاتهم [4]»، كما قال الـعلامة ابن خـلدون، لعل هذا يوضح فهم العـلاقة بين (اللغـة) و (الطبع) أو الطبيعة) عند جابر بن حيان، وأن (الطبع) هو القوة الكامنة والمادة الخام الذى يخرج إلى (الفعل) عندما يصير (ملكة)، كما فى عبارة ابن خلدون، وإلا ظل هذا (الطبع) فى حيز القـوة، كما ينبئ بذلك قول جـابر : (الطبع القائد الاصطلاح) [5].ولما لم يتوصل البحث فيـما توافر لهذه الدراسة من تراث جابر إلى ذكـر للفظة الملكة، فقد

---

(١) المختار من رسائل جابر بن حيان ٣٩٣.

(٢) راجع جابر بن حيان، للدكتور زكى نجيب محمود ـ سلسلة أعلام العرب رقم ٣ ص ١١١ و ١٢١ و ١٣٤.

(٣) مختار رسائل جابر بن حيان ص ١٣.

(٤) مقدمة ابن خلدون ٦٣٩.

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان ١٣.

كان مصطلح (الطبع) يؤدى الدور الذى أخـذته لفظة الملكة بعد ذلك عند الفارابى ومن جاء بعده، وكـذلك الأمر عند الكندى، كمـا بينت فى ختام الفصل الثـانى من الباب الأول، حتى كان ذكر إسحاق بن حنين (للملكة) فى ترجمته لكتـاب الطبيعة لأرسطو أقدم مـا توصلت إليه من ذكر صريـح للملكة فى سياق مـعرفى بالمعنى الاصطلاحى، وليس اللغوى الموجود فى المعاجم التراثية العامة من (العين) حتى (التاج).

٢ ـ تتجلى العلاقة بين اللغة والتنظيـر المعرفى عند أبى نصر الفارابى (المتوفى ٣٣٩ هـ) فى صيـاغته العـربية للمصطلح الـفلسفى فى كتـابين مهمين له، همـا (الحروف) و(احصاء العلوم)، ولكن معرفتـه اللغوية تظهر بشكل أوضح فى (الحروف) حيث يحتاج تعامله مع المـصطلحات صياغة وتنظيراً إلى الدرس المتأنـى، والتتبع الدقيق لكن مـا يهتم به هذا البـحث هو ظهـور مصطلح (الملكة) فى كـتاب (الحـروف) للفارابى مـقترنا بنظر لغوى فى إطار دراسـته (للغة) على أنهـا أداة الفكر والعامل الأساسى فى صياغة المعارف والصناعات التى لا تقوم بدونها أمة من الأمم [1].

ويبدأ الفارابى دراسـة مصطلح (الملكة) وعلاقتها (بالـلغة) فى تناوله لمصطلحات (الطبع) و(العادة) و(الفطرة)، فهـو يرى أن عبارة (زيد جيد الجوهر) تفـيد أنه «جيد الجنس، وجـيد الآباء والأمـهات (. . .) والجـودة يعنون بها الفـضائل (. . .) فـإن الإنسان إنما يظن به دائماً أنه شبيه مادته وآبائه وجنسه، فإنه يظن أولا أنه (يفطر) فى (فطرته الإنسـانية) على (فطر) آبائـه وجنسه النفـسانيـة التى كانت لهم، وبحـسب (فطرته النفسـانية) تكون أفعـاله الخلقيـة جيدة أو ردية. ثم إنه بعـد ذلك يتأدب بما يراهم عليه مـن الآداب، (ويتخلق) بما يراهم عليـه من (الأخلاق). . . فمـتى كان أولئك ذوى نقائص (بالطبع والعادة) تظن به النقائص التى كـانت فيهم، ومتى كانوا ذوى فضائل (بالطبع والعادة) يُظن به أيضاً تلك الفضائل التى كانت فيهم (. . .)

وكثيـراً ما يقولون : فلان جيـد الجوهر، يعنون به جيد (الفطرة) الـتى يفعل بها الأفعال الخلقية أو الصناعية، وبالجملة الأفعال الإرادية، فإن الإنسان إنما (يفطر) على أن تكون الأفعـال الإرادية أسهل عليـه من بعض، فإذا خلَّى[2] فيه نفـسه منذ أول الأمر، فَعَلَ الأفعـال التى هى عليه أسهل، فإن كانت تلك الأفعـال جيدة قيل : إنه (بفطرته وطبعة) جيد (. . .)

---

(١) راجع فى ذلك الباب الثانى من كتاب (الحروف) : (حدوث الألفاظ والفلسفة والملة) ١٣١ وما بعدها.

(٢) فى الحروف : خلا.

وبيّنّ أن (فطرته) التى بها يفعل هى التى منزلتها منزلة حدة السيف من السيف (. . .) فإن (الفطرة) التى كانت الناس يعنون بقولهم (الجوهر) إنما هى ماهية الإنسان، وهى التى بها الإنسان إنسان بالفعل (. . .) [1]».

ولكن ربط هذه المصطلحات (بالملكة) يأتى فى موضع آخر، حيث يشرح الفارابى أن الإنسان تنهض «نفسه إلى أن يعلم، أو يفكر، أو يتصور، أويتخيل، أو يتعقل كل ما كان استعداده له (بالفطرة) أشدّ وأكثر، فإن هذا هو الأسهل عليه (. . .)، وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل (لقوة) فيه (بالفطرة) و (بملكة طبيعية)، لا (باعتياد) له سابق قبل ذلك، ولا بصناعة، وإذا كرر فعل شىء من نوع واحد مراراً كثيرة حدثت له (ملكة اعتيادية)، إما خلقية أو صناعية[2]».

أما ربط هذا السياق الذى نتج عن (الفطرة والطبيعة والملكة الاعتيادية) فقد انتقل به الفارابى من العموم إلى الخصوص المراد من السياق، وهو (الملكة اللغوية)، حيث يردف ما تقدم من عباراته فى الاقتباس السابق بعنوان هو : (أصل لغة الأمة واكتمالها)، فيقرر رأية فى أن اللغة اصطلاح وتواطؤ يتم على مراحل بالتفصيل[3]، ومن ثم يحدد المسار الذى تسلكه عملية (حدوث لغة الأمة)، وذلك إنما يكون «أولاً لما عرفوه ببادى الرأى المشترك، وما يُحَس من الأمور التى هى محسوسات مشتركة من الأمور النظرية، مثل السماء والكواكب والأرض وما فيها، ثم لما استنبطوه من بعد ذلك للأفعال الكائنة عن (قواهم التى هى لهم بالفطرة)، ثم (للملكات) الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال، من (أخلاق) أو (صنائع)، وللأفعال الكائنة عنها بعد أن حصلت (ملكات) عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولاً، ولما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين، ثم من بعد ذلك للأشياء التى تخص صناعة، من الصنائع العملية، من الآلات وغيرها، ثم لما يستخرج ويوجد بصناعة صناعة، إلى أن يؤتى على ما تحتاج إليه تلك الأمة» [4].

وقبل أن يعالج الفارابى اكتساب اللغة والسيطرة عليها فى مرحلة النشأة فى الطفولة يكمل نظره اللغوى فى تواصل مع سياقه الذى تقدم هاهنا طرف منه،

---

(١) الحروف للفارابى ٩٨، ٩٩.
(٢) الحروف ١٣٥.
(٣) راجع الحروف ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٤) الحروف ١٣٨.

فيشرح فهمه لارتباط الألفاظ بالمعانى فى مراحل الاصطلاح والتواطؤ، التى وضحها قبل شرح هذه العلاقة بين الألفاظ والمعانى، لذلك كله ينطلق من مرحلة النشأة فى الطفولة لبيان تملك المتكلم الأصلى للغة قومه، والمجتمع اللغوى الذى تربى فيه، قال: «فينشأ من نشأ فيهم على (اعتيادهم) النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة عنها، وأقاويلهم المؤلفة عن ألفاظهم من حيث (اعتيادهم) لها فى أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها، حتى تجفو ألسنتهم عن كل لفظ سواها، وعن كل تشكيل لتلك الألفاظ غير التشكيل الذى (تمكن) فيهم، وعن كل ترتيب للأقاويل سوى ما (اعتادوه)، وهذه التى (تمكنت) على ألسنتهم وفى أنفسهم (بالعادة) على ما أخذوه ممن سلف منهم، وأولئك أيضاً عن من وضعها لهم أولاً، بإكمال التى وضعها لهم أولئك، فهذا هو (الفصيح) و (الصواب) من ألفاظهم، وتلك الألفاظ هى لغة تلك الأمة، وما خالف ذلك فهو (الأعجم) و (الخطأ) من ألفاظهم» [١].

وقد اختار الفارابى مصطلح (الاعتياد)، و (ما اعتادوه)، وكذلك (ما تمكن) على ألسنتهم وأنفسهم (بالعادة)، فى النص السابق، ليدل ذلك على تأكيد الربط بين (التكرار) و(العادة) و(الملكة)، قال: «وإذا كرر فعل شىء من نوع واحد، مراراً كثيرة، حدثت له (ملكة اعتيادية)» [٢]، وكل ذلك فى النص السابق مرتبط (باكتساب اللغة) مما يصل بالتنظير اللغوى عند الفارابى، فى هذه النصوص التى تقدمت، إلى تحديد (ملكة اللغة) ونموها منذ مرحلة النشأة، حتى تبلغ درجة التمكن من أنفس أصحابها وألسنتهم، بحيث تنفر ألسنتهم من التعبير بغيرها، مما لم يعتادوه أو يتملكوه من لغتهم.

ولكن مفهوم (ملكة اللغة) أو تمكنها من ألسنة أصحابها وأنفسهم لا يقف به الفارابى عند المستوى الفردى، بل يراه نظاماً اجتماعياً يؤخذ من السلف ويورث للأجيال اللاحقة، ولا يمنع ذلك من الاعتراف بمبدأ الاصطلاح والتواطؤ، بل يرى الفارابى أن (الملكة اللغوية) مبنية على ذلك [٣].

ومن هنا كان تحديد مصطلح (الفصيح) و(الصواب) بأنه (لغة تلك الأمة) التى تمكنت من أنفسهم وألسنتهم، وكذلك مصطلح (الأعجم) لا يراد به عند الفارابى هاهنا (المعرّب)، ولكن يريد به (الخطأ) ـ كما قال ـ أو ما تجفو عنه ألسنة أصحاب اللغة الأصليين من نظم لغوية لم (يعتادوها)، أو لم (يمتلكوها).

---

(١) الحروف ١٤٢. (٢) الحروف ١٣٥. (٣) راجع الحروف ١٣٧.

ومن الجدير بالذكر أن (التنظير اللغوى) عند الفارابى فى (الحروف) يمتد ليشمل كل أوجه النشاط اللغوى الفردية والاجتماعية، فيتناول أثر (الفطرة) وتحولها إلى (ملكة)، كما تقدم، فى نشوء فنون القول فى الأمة من الخطب والأشعار وتحولها إلى صناعات قياسية، مقدماً الخطب، فى سياق التطور اللغوى عند الأمة، على الأشعار، وذلك «لما فى (فطرة) الإنسان من تحرى الترتيب والنظام فى كل شىء، فإن أوزان الألفاظ هى لها رتبة وحسن تأليف ونظام، بالإضافة إلى زمان النطق، فتحصل على طول الزمان صناعة الشعر (. . .) فيحدث فيهم رواة الخطب ورواة الأشعار وحفاظ الأخبار التى اقتُصّتْ بها، فيكونون هؤلاء هم فصحاء هذه الأمة وبلغاءهم[1]، ويكونون هم حكماء تلك الأمة (. . .) المرجوع إليهم فى لسان تلك الأمة، وهؤلاء أيضاً هم الذين يركبون لتك الأمة ألفاظاً كانت غير مركبة قبل ذلك، ويجعلونها مرادفة للألفاظ المشهورة (. . .) وينظرون إلى أصناف التركيبات الممكنة فى النفس وترتيبها، فيتحرون تلك وينبهو عليها، ويتركون الباقية فلا يستعملونها إلا عند ضرورة تدعو إلى ذلك، فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة (أفصح مما كانت) فتكمل عند ذلك لغتهم ولسانهم، ثم يأخذ الناشئ هذه الأشياء عن السالف، على الأحوال التى سمعها السالف، وينشأ عليها و(يتعودوها) مع من نشأه، إلى أن (تتمكن) فيه تمكنا يجفو به أن يكون ناطقاً لغير (الأفصح) من ألفاظهم (. . .) ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه، ويعسر، فيحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلونه به على أنفسهم، فتستنبط (الكتابة) (. . .) ثم من بعد ذلك يُرَى أن يُحدَث (صناعة علم اللسان). . »[2].

والنصوص السابقة المقتبسة من كتاب (الحروف) كافية فى بيان ربط الفارابى بين (الفطرة) و (العادة) وتحولها إلى (ملكة)، وأن ذلك فى مجال (اللغة) يؤدى إلى اكتساب اللغة وتملكها عند الناشئ فى المجتمع اللغوى، ويمهد مسار النمو اللغوى فى لغة المجتمع للوصول بها إلى تغطية فنون القول، فى إطار مسيرة (الاصطلاح)، حتى تسجل اللغة وتدون، ويأخذ (علم اللسان مكانه فى نهاية هذا السياق.

---

(١) فى الحروف ١٤٣ (بلغاؤهم) وأثبت ما جاء عن نسخة ذكرها المحقق فى هامش ٢١ ـ وذلك لأن اللفظة خبر (فيكونون).

(٢) راجع الحروف ١٤٢ ـ ١٤٥.

أما فى كتاب (إحصاء العلوم) فقد تناول الفارابى تحول (الملكة) إلى (صناعة) متمثلة فى (علم اللسان) مبينا علاقة ذلك بالجانب الاجتماعى فى اللغة، الذى عرضه تحت مصطلح (العلم المدنى)، وبيان ذلك ما عرضه فى الفصل الأول: (علم اللسان)، حيث قسم علم اللسان إلى ضربين : الأول «حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شىء منها، والثانى : علم قوانين تلك الألفاظ»(١).

ولكن الفارابى حريص دائماً على تحديد مدلولات المصطلحات التى يتعامل معها، لذلك يتوقف عند مصطلح (قوانين) ليشرح المقصود منه فى قوله (علم قوانين الألفاظ)، فيقول : «والقوانين فى كل صناعة أقاويل كلية جامعة ينحصر فى كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها (. . .) والأشياء المفردة إنما تصير صنائع بأن تحصر فى قوانين تحصل فى نفس الإنسان على ترتيب معلوم: وذلك مثل الكتابة والطب والفلاحة والعمارة، وغيرها من الصنائع، عملية كانت أو نظرية (٢)».

ويتضح من السياق الفكرى والمنهجى عند الفارابى فى (الحروف) و (إحصاء العلوم) أن (علم قوانين الألفاظ) ها هنا يشير إلى المسار الذى تأخذه اللغة حتى تصير (ملكة)، تحولها المعرفة والتجربة والممارسة إلى (صناعة)، علمية كانت أو نظرية، كما جاء فى عبارة الفارابى السابقة.

وفى الفصل الخامس من (إحصاء العلوم) يتطرق الفارابى إلى (العلم المدنى و(علم الفقه)، و(علم الكلام)، ولكن معالجته لمصطلح (العلم المدنى) تكشف عن أبعاد مهمة فى فهمه لمصطلح (الملكة)، ترتبط بما عرضه البحث هنا من تناول الفارابى لمصطلح (الملكة) فى سياق التنظير المعرفى المعتمد على معرفة لغوية دقيقة ومنهجية، وخصوصاً فى مجال معالجة المصطلحات، ومن ثم يتصل شرحه لمفهوم (العلم المدنى) بمصطلح (الملكة اللغوية) وتكونها خلال هذا السياق، حيث يقول : «أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن (الملكات) و(الأخلاق) و(السجايا) و(الشيم) التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التى لأجلها تفعل، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان، وكيف

(١) إحصاء العلوم. للفارابى ٥٧.

(٢) إحصاء العلوم ٥٨.

الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى أن يكون وجودها فيه، والوجه فى حفظها عليه (. . .) وهذا العلم جزءان : جزء يشتمل على تعريف السعادة (. . .) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم (. . .) ويحصى الأفعال التى يفعلها كل واحد منها، وأى سنن و (ملكات) يلتمس كل واحد منها أن يُمكَّن فى المدن والأمم (. . .) [١]».

وبهذا يتضح الارتباط عند الفارابى بين (الفطرة) و (الطبيعة) ثم (الملكة)، التى تتخصص فى التنظير اللغوى إلى (ملكة اللغة)، التى عبر عنها بتمكن اللغة من أنفس أصحابها وألسنتهم بالنشأة والعادة والتكرار.

٣ ـ إذا كان ابن سينا، كما مر فى الباب الأول، قد حرص على توضيح حدود مصطلح (الملكة)، فإنه فى مواضع أخرى من مؤلفاته قد ربط هذا المصطلح بالظاهرة اللغوية، غير مجانب للتنظير المعرفى، ففى مبحث (النفس) من (الشفا) يعقد فصلاً «فى خواص الأفعال والانفعالات التى للإنسان، وبيان قوى النظر والعمل للنفس الإنسانية» [٢]، وفيه يشرح احتياج «الإنسان إلى أن تكون له فى طبعه قدرة على أن يُعلم الآخر، الذى هو شريكه، ما فى نفسه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو (الصوت)، لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة، من غير مؤونة تلحق البدن، وتكون شيئاً لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه (. . .) فجعلت الطبيعة للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى إعلام الغير، وفى الحيوانات الأخرى أيضاً أصوات يقف بها غيرها على حال نفسها، ولكن تلك الأصوات إنما تدل (بالطبع)، وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة غير محصلة ولا مفصلة. والذى للإنسان فهو (بالوضع)، وذلك لأن الأغراض الإنسانية تكاد أن لا تتناهى، فما كان يمكن أن تُطبع هى [أى الحيوانات غير الإنسان] على أصوات بلا نهاية (. . .)» [٣].

ثم يشير إلى تفرد الإنسان بظاهرة تخصه ولا توجد عند الحيوان فقال : «وأخص

---

(١) إحصاء العلوم ١٢٨.

(٢) الشفا ـ النفس، تحقيق د. جورج قنواتى ـ وسعيد زايد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٦٥ هـ ـ ١٦٧٧ ص ١٨١.

(٣) الشفا ـ النفس ١٨٢.

الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد (...) والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات»[1].

وفى هذا النص يظهر رأى ابن سينا فى أن الإنسان يتميز بمعرفة أمور من أهمها :

(أ) (الوضع) أو (الاصطلاح):

وهو مصطلح محدد فى الثقافة العربية، وفى سياق مؤلفات ابن سيناء نفسه، (فالعلامة الوضعية)، و(الذى للإنسان فهو بالوضع)، كما فى النص السابق، مرتبط بما أجمله ابن سينا فى نهاية هذا الفصل الذى يتكلم فيه عن الوضع، حيث يقرر أن جوهر «النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته، وبما هو فوقه لا يحتاج فيه إلى ما دونه، وهذا الاستعداد له هو بالشىء الذى يسمى العقل الفطرى، ومستعد لأن يتحرر عن آفات تعرض له من المشاركة (...) وأن يتصرف فى المشاركة تصرفا على الوجه الذ يليق به، وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل العملى، وهى رئيسة القوى التى له إلى جهة البدن (...) فالاستعداد الصرف يسمى (عقلا هيولانيا) سواء أخذ نظريا أو عمليا، ثم هو بعد ذلك إنما يعرض لكل واحدة منها أن تحصل لها المبادئ التى تكمل بها أفعالها، أما العقل النظرى فالمقدمات الأولية وما يجرى معها، وأما العملى فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى، فحينئذ يكون كل واحد منها (عقلا بالملكة)»[2].

فهذا (الاستعداد) الذى يؤدى إلى (العقل بالملكة)، فى عبارة ابن سينا المتقدمة، يتلاقى فى السياق الثقافى الخاص بالفكر العربى مع عبارة ابن جنى التى اعترض بها على استدلال أبى على الفارسى على أن اللغة (وحى وتوقيف)، بقوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾[3]، قال ابن جنى : «وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أن قد يجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أنه واضع عليها»[4].

فالذهاب إلى أن اللغة ليست وحيا وتوقيفاً مباشراً من الخالق تعالى للبشر لا يعنى فى هذا السياق نفى هذا (الاستعداد)، ومن ثم أخذ (السيوطى) فى (الاقتراح) نص ابن جنى نفسه فى سياق التدليل على القول بأن اللغة اصطلاح ووضع، قال :

---

(١) الشفا ـ النفس ١٨٤ .
(٢) الشفا ـ النفس ١٨٦ .
(٣) سورة البقرة ٣١.
(٤) الخصائص ١/ ٤٠ .

«المذهب الثانى : أنها اصطلاحية وضعها البشر، ثم قيل : وضعها آدم. وتأول ابن جنى الآية [البقرة : ٣١] على أن معنى (علم آدم): أقدره على وضعها »[١].

ومن هنا تجدر الإشارة إلى أن قول ابن سينا ومن وافقه (بالوضع) هنا لا يلتقى تماما مع ما حدده (دى سوسير) من (اعتباطية) العلاقة بين (الدال والمدلول)، معبرا عن اتجاه ساد الفكر اللغوى الأوربى قبله، ثم جعله (دى سوسير) أساساً لتفسير العلاقة بين (الدال والمدلول) [٢].

وقد أخذ مسار (المواضعة) فى التفكير اللسانى فى العربية بعداً آخر، يبدو طرف منه فيما ورد عن ابن سينا فيما سبق من كلامه فى هذه الفقرة، وكذلك فيما قدمه الأستاذ الدكتور عبد السلام المسدى من أبعاد فى غاية من الأهمية فيما يتصل (بالمواضعة) فى الحضارة العربية [٣]، مما يستدعى مناقشة العلاقة بين مفهوم المواضعة فى الفكر العربى والفكر اللغوى الغربى.

(ب) إبداعية اللغة عند الإنسان :

وقد أشار ابن سينا فى هذا النص كذلك إلى اختصاص الإنسان بأن أغراضه لا تتناهى، على عكس الحيوان الذى لا يمكن أن يطبع على «أصوات بلا نهاية ».

وقد عالج اللغوى نوام تشومسكى هذه الفكرة فى مؤلفاته، ومثال ذلك ما جاء فى سياق عرض رأى ديكارت فى إبداعية اللغة، ومدى الاستفادة من ذلك فى فهم (ملكة اللغة).

فهو يرى أن ديكارت، ومن تابعه، لاحظوا المظهر الإبداعى فى استعمال (اللغة)، وأن «الاستعمال السوى للغة استعمال مبدع على الدوام، وغير متناه، كما يبدو أنه حر من تحكم المثيرات الخارجية والحالات الداخلية» [٤].

---

(٤) الاقتراح للسيوطى ٣٥.
(٢) علم اللغة العام، فردينان دى سوسير ـ ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، بغداد ١٩٨٨، ص ٨٧.
(٣) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية. د. عبد السلام المسدى ١٠٦ وما بعدها.
(٤) اللغة ومشكلات المعرفة ـ تشومسكى ١٦.

(جـ) تصور المعانى الكلية :

كذلك يظهر فى نـص ابن سينا قوله بأن أخص الخواص بالإنسـان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجـريد (. . .) والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية» [1].

وقد اهتم بعض علماء اللغة المعاصرين، وكذلك فريق من علماء النفس، وعلماء التشريح بدراسة العلاقة بين اللغة والفكر وبيان صور التـمثيل العقلية فى مستوى بنية الصوت وأنها «قد تكون مجردة نسبياً»، كما يقول تشومسكى [2].

ويرى تشارلز فـيرست أنه قـد حدث «على الأقل انقطاع ملحـوظ خلال التطور البشـرى : فالبشـر يستعـملون لغة ابتكارية لا تمتلكهـا الحيوانات، ويعـرض الدماغ البشرى إمكانيات شديدة التطور فى استعمال الرموز المطلقة للغة، هذه الرموز القائمة فى أساس طريقـة خاصة بالبـشر شديدة الفـعالية فى تـذكر الماضى وتوقع المستـقبل وتوجيه منحى الوعى باتجاه معين. فاللغـة البشرية هى قبل كل شىء نظام للتواصل، لكنها تختلف بشكل عظيم عن الطرز الأخرى من الاتصال عند الحيوانات» [3].

* * *

وتجدر الإشـارة ها هنا إلى أن جابر بن حـيان والفارابى وابن سـينا قدموا جـهداً واضحاً ومفـيداً فى إبراز (الملكة اللغوية) فى إطار التنظير المعرفـى، وبخاصة دراسة قـوى النفس البشـرية، مما أثرى الفكر اللغـوى العربـى، وأكد غـزارة عطائه للفكر الإنسانى.

---

(١) الشفا ـ النفس ١٨٤ .

(٢) المعرفة اللغوية ١٠٧ .

(٣) الدماغ والفكر ـ تشارلز فيرست، ترجمة د. محمود سيد رصاص ـ دار المعرفة ـ دمشق ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧، ص ١٣٣ .

الفصل الثانى

الملكة اللغوية واستشراف بعض آفاق التنظير اللغوى في الفكر اللغوى العربى

تحتاج الجزئية المطروحة ها هنا للبحث، حول (التنظير اللغوى) وعلاقة (الملكة اللغوية) به، إلى إيضاح مجموعة من الملاحظات التى تربط بين بعض ما توصل إليه الباب الأول من هذه الدراسة، وما يتصل بهذه الجزئية المدروسة من ذلك، حيث يبدو ملاحظة حول العلاقة بين مصطلح (الملكة) المعرب والمصطلحات التى كانت تؤدى وظيفته، واستمرت بعد انتشاره، مثل (الطبيعة) و(الغريزة) و(السليقة) و(السجية)، وغير ذلك، وقد بين الباب الأول من هذه الدراسة أن المصطلح المعرّب (الملكة) لم تستخدمه المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج)، واتجهت إلى تلك المصطلحات العربية غير المعربة لتؤدى الوظيفة نفسها، على حيث انتشر المصطلح المعرب (الملكة) خارج هذه المعاجم، وهذا ما تعالجه الملاحظة الأولى ها هنا.

أما الملاحظة الثانية فتعنى بظهور بعض محاولات الربط بين المصطلح المعرب (الملكة) والمصطلحات العربية غير المعربة، مثل (السجية والطبيعية) وغيرها.

والملاحظة الثالثة تقدم رؤية تفسيرية لموقف المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج) من مصطلح (الملكة) المعرَّب، ومحاولة تفسير ما قد يبدو من تناقض فى مسلك بعض اللغويين والمفكرين فى الثقافة العربية من المصطلح المدروس فى صيغته المعرّبة.

وهناك ملاحظة منهجية حول النصوص التى تتعلق (بالملكة اللغوية) فى هذا الفصل، حيث تم اختيار هذه النصوص لما فيها من معالجة لبعض آفاق (التنظير اللغوى) فى الفكر العربى، سواء تعاملت هذه النصوص مع المصطلح المعرب للملكة أو المصطلحات التى كانت تؤدى وظيفته ومازالت، مثل السجية والطبيعة وغيرها.

(أ) أما الملاحظة الأولى فتعالج العلاقة بين (مصطلح الملكة المعرب) ، الذى أثبت الباب الأول من هذه الدراسة أقدم ظهور له فى ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب الطبيعة لأرسطو، و(المصطلحات العربية غير المعربة) التى كانت تؤدى وظيفة المصطلح المعرَّب ومازالت، مثل الطبيعة والسجية وغيرها.

فقد عرف العرب (مفهوم الملكة المعرَّب) فى ألفاظ غير معربة، مثل (الطبيعة) و(الطبع) التى استخدمها مثلاً جابر بن حيان معبراً عن المفهوم الذى عُرِّب مِن بعدُ عند إسحاق بن حنين فى مصطلح (الملكة) ، كما اتضح من الباب الأول من هذه الدراسة.

على أن هذا المسلك فى التعبير عن المفهوم الذى يحمله لفظ (الملكة) بعد تعريب مفهوم أرسطو، فى ألفاظ عربية غير معربة، هذا المسلك يتطلب التوقف عند بعض هذه المصطلحات مصل (الطبيعة) و(السجية) و(السلقية) وغيرها.

ولبيان ذلك يتضح من التتبع أن العرب عرفتْ فى جاهليتها وفى صدر الإسلام وما تلا ذلك، مجموعة من (المصطلحات) التى أدت المفهوم أو المدلول الذى ظهر فى لفظ (الملكة) بعد نقل المعنى المعرب إليه، وذلك فى ألفاظ غير معربة اللفظ أو المدلول مثل (الطبيعة) وما يتصل بها، كلفظ (الطبع) أو الطبائع) ، من أقدم ما ورد من ذلك فى المعاجم العربية التراثية، ما جاء فى معجم (العين) للخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٥ هـ) فى مادة (طبع) : «. . . وفلان طَبِعٌ، طَمِعٌ، إذا كان ذا خلق (دنىء) ، قال المغيرة بن حبناء يهجو أخاه صخراً [(١)]:

وأمُّكَ حِينَ تُذْكَرُ أُمُّ صِدْقٍ
ولكنَّ ابنَـها طَبِــعٌ سخيفُ [(٢)]

وفلان (مطبوع) على خلق سيئ، وعلى خلق كريم (. . .) وما جعل فى الإنسان من (طباع) المأكل والمشرب وغيره من (الأطبعة) التى (طبع) عليها. و(الطبيعة) الاسم، بمنزلة السجية والخليقة، ونحوه ،و(الطبع) : الختم على الشئ

(١) راجع ترجمة المغيرة وذكر أخيه صخر فى الاغانى ٣/ ٤٥٩٦، وأشار أبو الفرج أن المغيرة كا شاعراً إسلامياً م شعراء الدولة الأموية، وأن أخاه صخراً كان شاعراً، وكان يهاجيه.

(٢) البيت فى الشعر والشعراء، مع بيت ثان، ١/ ٤٠٦ وفى الأغانى ١٣/ ٤٦١٢ وفى الأمالى ٢/ ٩٢ بدون نسبة.

(. . .)، و(طَبَع) اللهُ الخلقَ: خَلَقَـهم، وطُبع على القلوب: خُـتم عليهـا (. . .) ويقال: من (طباعة) السخاء، ومن طباعة الجفاء (. . .)» [1].

وقد عـقد أبو عبيـد القاسم بن سلام (المتـوفى ٢٢٤ هـ) فى (الغريب المصنف) بابا عَنْوَنَ له بقـوله: «باب الطبيـعة والسـجيـة»، قال: «يقال إنـه لكريم الطبيـعة، والسليقـة، والخليقة، والنحيـتة، والغريزة، كل هذا واحد (. . .) ومنه قـيل: يقرأ بالسليقيـة، معناه بطبيعتـه، لا بتعليم (. . .)، الدسيعة: الطبـيعة والخُلُق (. . .)، الشيمة: مثله، والخيم: مثله» [2].

وقد جاء الفعل (طبع) فى القرآن الكريم معدى (بعلى)، كقوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٩٣]، وجـاء فى (معجم ألفـاظ القرآن الكريم): «وطبع الشيء، وعليه: ختمه، (. . .) ومن هذا المعنى ما جاء معدى بعلى، ونُسب إلى الله [تعالى] لجريانه على سنن الفطرة فـيهم» [3]. ولكن الراغب الأصفهـانى (المتوفى ٥٠٢ هـ) فى كتابه (المفردات فى غريب القـرآن) يشرح ذلك بقوله: «الطبع: أن تصور الشيء بصورة مـا، كطبع السكة والدراهم، وهو أعم من الخـتم وأخص من النقش (. . .) وبه اعتبر (الطبع) و(الطبيعة)، التى هى السجية، فإن ذلك هو نقش النفس بصورة ما، إما من حيث الخلقة، وإما من حيث العادة (. . .)» [4]، وقال الراغب فى مادة (ختم): «إن الإنسـان إذا تناهى فى اعتقـاد باطل، أو ارتكاب محظور، ولا يكون منه تلفت بوجه إلى الحق، يورثه ذلك (هيئة تمرنه) على استحسان المعاصى، وكأنما يختم ذلك على قلبه» [5].

وجاء فى الحـديث الشريف ما رواه الإمـام أحمد قـال: ثنا وكيع قال: سـمعت الأعشى قـال: حُدِّثتُ عن أبى أمامـه قال: قال رسـول الله ﷺ: «يطبع المؤمن على الخلال كلها إلا الخيانة والكذب» [6]. وجاء فى (النهاية) بلفظ: «كل الخلال

(١) العين (طبع ٢/ ٢٣ـ ٢٤. (٢) الغريب المصنف ٣/ ٧١٨.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١/ ٧٣٧.

(٤) المفردات (طبع) ٤٤٩. (٥) المفردات (ختم) ٢٠٥.

(٦) مسند الإمام أحمـد ٥/ ٢٥٢، هذه الرواية خرجها السيوطى فى الجامـع الكبير / ١/ ١٠٠٣، وكذلك المناوى فى الجامع الأزهر ٣/ ١٧٩ وقال «هو منقطع بين الأعمش وأبى أمامة. ورواه السيوطى بلفظ «يطبع المؤمن على كل خلة غير الخـيانة والكذب». ورمز للبزار، وانظر الجامع الكبـير ١/ ١٠٠٣ وقال المناوى عن هذه الرواية: «ورجاله رجال الصحيح»، الجامع الأزهر ٣/ ١٧٩.

يطبع عليها المؤمن إلا الخيانة والكذب»، قال ابن الأثير: «. . . أى يخلق، والطباع: ما ركب فى الإنسان من جميع الأخلاق التى لا يكاد يزايلها من الخير والشر» [1].

أما فى الشعر فقد جاء فى شرح شعر زهير، لأبى العباس ثعلب، قول زهير:

وَمَهْمَا تكنْ عندَ امرئٍ من خَلِيقة
وإنْ خالها تخفَى على الناسِ تُعْلَم [2]

قال أبو العباس ثعلب: «الخليقة والطبيعة، والنحيزة، والنُّحَاس والسُّوس، والتُّوس، كله واحد» [3].

ومن أصحاب المعاجم التراثية فريق عالجوا مادة (طبع) علاجاً آخر، كما فعل ابن فارس فى (المقاييس)، فهو يرى أن مادة (طبع) تدل على معنى عبر عنه بقوله: «الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهى إليها الشىء حتى يختم عندها، يقال: طبعتُ على الشىء طابعاً، ثم يقال على هذا: طبع الإنسان وسجيته (. . .)» [4].

وقال فى مادة (غرز): «الغين والراء والزاء أصل صحيح يدل على رز الشىء (. . .)، والطبيعة غريزة، كأنها شىء غرز فى الإنسان» [5].

(ب) ويتعلق بالملاحظة السابقة، أن وجود مصطلحات (الطبيعة) و(الغزيرة) و(السجية)، وما شاكلها، لم يمنع من انتشار مفهوم (الملكة) المعرب، فقد ظهر فى بعض النصوص ما يشير إلى معرفة هذا المفهوم، ومحاولة الإشارة إليه عند استخدام المصطلحات العربية الأصيلة، مع الحرص بالطبع على عدم الخلط بين المعنى الأصلى الفصيح والمعنى المعرب. يبرز هذا الاتجاه عند القاضى أبى الحسن الماوردى (توفى ٤٥٠ هـ) فى كتابه (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) فى قوله: «الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار، فصارت الأخلاق غير منفكة عن جبلة الطبع وغريزة الفطرة. . .» [6]، ثم قال فى موضع آخر: «أما السجايا فقد اختلف فى

---

(١) النهاية (طبع) ٣/ ١١٢.
(٢) شرح شعر زهير لثعلب ٣٧.
(٣) المرجع السابق ص ٣٧.
(٤) المقاييس (طبع) ٣/ ٤٣٨.
(٥) المقاييس (غرز) ٤/ ٤١٦.
(٦) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، لأبى الحسن الماوردى، تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٨٧ ص ١٠٢.

الفرق بينها وبين الأخلاق على وجهين: أحـدهما: أن السجايا ما لم تظهر الطبائع، والأخـلاق ما أظهرته فكانت قـبل ظهورها سجايا، وصـارت بعد ظهورها أخلاقـاً. والوجه الثاني: أن السجايا ما لم يتـغير بطبع ولا تطبع، والأخلاق مـا يجوز أن يـتغيـر بطبع وتطبع. وزعم بعض علمـاء الطب أن السجـايا والأخلاق تابعـة لمزاج البدن (. . .) والذى عليه المتـدينون أن الله تعالى ركبـها فى النفوس وطبعها فى الفطر، بحـسب إرادته، على ما قدره من أحوال عباده، وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الخِلَق والصور التى لها علة غير إرادية.

وأما الشيم فكالسـجايا فى قول الأكثرين، وكالأخـلاق فى قول الأقلين، والفرق بين الغـرائز والنحـائز، أن الـغـرائز مـا امـتـزج بالطبـع، والنحـائز مـا ظهـر بالقوة»[1]. وكذلك قـول الرغب والأصفـهانى (توفى ٥٠٢ هـ) فـى (المفردات) : «يورثه ذلك هيئة تمرنه على استحسان المعاصى» [2].

ويشرح ذلـك ما ورد فى كتـابه (الذريعة إلى مكـارم الشريعة) فى الـباب الذى عقده بعنوان (الفرق بين الطبع والسجية والخلق والعادة) ، فى قوله: «(الطبع) أصله من طبع السيف، وهو اتخـاذ الصورة المخصوصـة فى الحديد، وكذلك (الطبـيعة)، و(الضريبة) اعتبارا بضرب الدراهم، و(النحيتة) اعتباراً بالنحت، و(النجر) اعتباراً بنجر الخـشب، و(الغريزة) اعتـباراً بما غرز عليـه. وكل ذلك اسم (للقوة) التى لا سبـيل إلى تغييـرها، و(الشيمـة) (. . .) اعتبـاراً بالشامة الـتى فى أصل الخلقة، و(السجية) اسم لما سجى عليه الإنسان، مـن قولهم: عين ساجية، أى فاترة خلقة. وأكثر ما يسـتعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغيـيره (. . .)، ويجعل (الخلق) تارة من الخـلاقـة، وهى الملاسة، فكـأنه اسم لما (مـرن) عليه الإنـسان من (قـواه بالعـادة) (. . .)، وأما (العادة) فاسم لتكرر الفعل أو الانفـعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق، وليس (للعـادة) فعل إلا تسـهيل خروج مـا هو (بالقوة) فى الإنـسان إلى (الفعل) . . .» [3].

---

(١) تسهيل النظر ١٢٥.

(٢) المفردات (ختم) ٢٠٥.

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة ٣٩.

فى هذين النصين للقاضى أبى الحسن الماوردى والراغب الأصفهانى، يظهر ما يؤكد معرفتهما بالمعنى الاصطلاحى الفلسفى المعرب (للملكة) ، وأن حرصا على إضفائه على المصطلحات العربية الأصيلة التى تحمل مفهوماً مقارباً مثل (الطبع) و(السجية) و(الغريزة) ، ولكن يظهر أيضاً فى كلامهما ما يؤكد معرفتها بالمعنى المعرب لمصطلح (الملكة) ، كما فى قول القاضى الماوردى: «الأخلاق غرائز كامنة»، وقوله: «النحائز ما ظهر بالقوة»، وكذلك إشارة الراغب إلى التمرين فى قوله «هيئة تمرنه»، واشارته إلى الخروج من القوة إلى الفعل فى قوله: «ليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة فى الإنسان إلى الفعل».

ولكن الأمر لم يستمر على ذلك المنوال، فقد جاء فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ) الذى ظهر فى عبارته الربط بين المعنى الاصطلاحى المعرب (للملكة) والمصطلحات العربية غير المعربة الأخرى، ومثال ذلك قوله: «ثبت فى العلوم العقلية أن (تكرير الأفعال) سبب لحصول (الملكات) ، إذا عرفت هذا فنقول: إن من يواظب على الإنفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران: أحدهما حصول هذا المعنى ؛ والثانى صيرورة الابتغاء والطلب (ملكة) مستقرة فى النفس (. . .)، وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت (كالعادة) و(الخلق) للروح، فإتيان العبد بالطاعة لله وابتغاء مرضاة الله يفيد هذه (الملكة المستقرة)، التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس (. . .)» [١].

أما العلامة القاضى ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) فقد أشار صراحة إلى تفسير (الطبع) (بالملكة) فى قوله: «وهذا ما تعنيه العامة من أن اللغة للعرب (بالطبع) أى (بالملكة الأولى)» [٢]. وكذلك تحليله لعلاقة الملكة بالذوق، وأن (أهل صناعة البيان) قد أطلقوا على (الملكة اللسانية) مصطلحاً خاصاً بصناعتهم هو (الذوق)، قال: «وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه (الملكة) اللسان من حيث النطق والكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها أسمه أيضاً»[٣].

(جـ) فى الباب الأول من هذه الدراسة اتضح، كما تقدم، أن المعاجم العربية

---

(١) مفاتيح الغيب (تفسير الآية ٢٦٥ من سورة البقرة) جـ ٤ = ٧/ ٦١.

(٢) المقدمة ٦٤٩.

(٣) المقدمة ٦٥٨ وتقدمت الإشارة إلى ذلك فى الباب الاول.

التراثية (من العين إلى التاج) لم تثبت المعنى المعرب للملكة، واكتفت بذكر الملكة بمعنى التملك، وهذا الأمر يحتاج إلى فضل تأمل ودراسة.

وغنى عن البيان أن (المواقف الفكرية) و(تفنيد آراء المخالفين)، بتقديم الأدلة العلمية، كثيراً ما أثرت البحث في مجال فهم الدلات الثقافية في حضارتنا العربية وفكرها، وفي هذا السياق تأتي مناقشة أبي العباس بن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) لمصطلح (الملكة) المعرب، خصوصا في كتابة (درء تعارض العقل والنقل)، حيث أشار إلى ملمح مهم في سياق دراسة (المصطلحات) وعلاقتها بالترجمة، قال: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة (. . .)، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية (. . .) فالسلف والأئمة لم يذموا (الكلام)[1] لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة، كلفظ (الجوهر) و(العرض) و(الجسم)، وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه (. . .) فإذا عُرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة ـ بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتاً في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم، الذي هو من الصراط المستقيم، وهذا من مثارات الشبه (. . .) والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ (. . .) فإذا عُرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعُبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة (. . .)، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف»[2]. ثم يقرر بعد ذلك ضرورة الاصطلاح فيقول: «ما من أهل فن إلا هم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما

---

(١) المقصود: (علم الكلام).

(٢) درء تعارض العقل والفعل ١/ ٤٦.

لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هى عرفية، عرفا خاصـا، ومرادهم بها غير المفهوم منهـا فى أصل اللغة، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً» [1].

وفيـما يتصل بمصطلح (الملكة) يطبق ابن تيـمية فـهمه السابق فى ضـرورة عدم الخلط فى استخدام المصطلحات بين المعنى اللغوى والمعنى الفنى أو المعرب أو الخاص بفن أو علم من العلوم، حيث يقول: «العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفـات كمال، فلو لـم يتصف الرب بها اتصف بنقـائضهـا كالجهل والعـجز والصمم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن ذلك (. . .) فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية: هذه الصفات متقابلة تقابل (العدم والملكة) ، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثانى (. . .) أجيبوا عن ذلك بعده أجوبة، مثل أن يقال: هذا اصطلاح لكم [2]، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها [3]، والمعانى العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات[4]».

ومهـما يكن من أمر، فإن مـا أشار إليه أبو العـباس ابن تيميـة يكشف جزءاً مما شاهـدته ساحـة (علم الكلام) من (المساجـلات الفكرية) التى اسـتخـدمت فيـها (المصطلحات)، عربيـة ومعربة، أدوات فعالة فى هذه المساجـلات، مما يفسر ازورار بعض اللغويين والمعجميين عن بعض المصـطلحات المعربة، أو إيثار المصطلح العربى الأصيل على المصطلح المعرب، كما حدث فى المعاجم التراثية (من العين إلى التاج) حينمـا استعـاضت بالمصطلحات التى تـؤدى معنى (الملكة) المعرب مـثل (الطبيـعة والسـجية والغـريزة) ، ولم تثـبت (الملكة) إلا بالمعـنى الذى سجل فـى عصـور الفصاحة، وهو (التملك) .

يؤكد هذا التفسـير ما تقدمت الإشارة إليه فى البـاب الأول، من مسلك قد يبدو متناقـضا، حيث أثبت مـجد الدين الفيـروز آبادى المعنى المعرب للملكة فى تفسـيره (بصائر ذوى التمييز)[5]، على حين خلت مادة (ملك) فى القاموس المحيط من هذا

---

(١) درء التعارض ١/٢٢٣.

(٢) يعنى قولهم (متقابلة تقابل العدم والملكة) .

(٣) وهو المعنى الذى أقرته المعاجم التراثية عن عصور الاحتجاج وهو أن (الملكة) بمعنى (التملك) ، كما تقدم فى الباب الأول.

(٤) درء التعارض ٢/٢٢٢.

(٥) بصائر ذوى التمييز ١/٥٠.

المعنى المعرب، ولم يثبت إلا المعنى المسجل فى المعاجم التراثية السابقة، وهو (التملك) [1].

والذى لا شك فيه أن هذه (المساجلات) حول المصطلحات (العربية) (والمعربة) أو (المولدة) ذات جذور حضارية قديمة فى أعماق الفكر العربى، والفكر اللغوى منه على وجه الخصوص، ويكفى فى هذا الصدد أن أشير إلى أن الكاتب والمفكر الكبير أبا عمرو الجاحظ (المتوفى ٢٢٥ هـ) ، قد استخدم (الملكة) بهذا المعنى الذى جاء فى المعاجم التراثية، ولم أعثر فى مؤلفاته التى بحثت فيها، على استخدام المعنى المعرب أو المولد للملكة، اكتفاء بالمصطلحات العربية مثل (الطبع والسجية) وغيرهما، وذلك كما جاء فى كتابه (الحيوان) فى قوله: «صار المملوك أسوأ ملكة من الحر...» [2].

أما فى مجال (المساجلات) فقد كانت (المناظرة)، التى سجلها أبو حيان التوحيدى (المتوفى فى حدود سنة ٤٠٠هـ)، بين أبى سعيد السيرافى (المتوفى ٣٦٨ هـ) ومتى بن يونس المنطقى (المتوفى سنة ٣١٨ هـ)، من أبرز هذه المساجلات، وجاء فيها قول أبى سعيد: «إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم[3]؟»، إلى أن قال (أبو سعيد) مخاطبا (متى): «وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التى تحاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب بونان بعادة أصحابها، لعلمت أنك غنى عن معانى يونان، كما أنك غنى عن لغة يونان» [4].

وفيما يتصل (بمساجلات المصطلحات) فى فكرنا اللغوى التى تسهم فى فهم المواقف التى قد تبدو متباينة فى ميدان المصطلح العربى والمعرب عموما، ومصطلح (الملكة) خصوصاً، الذى هو محل هذه الدراسة، يأتى رأيان لشهاب الدين الخفاجى (المتوفى ١٠٦٩ هـ) فى كتابيه (شفاء الغليل) و(شرح درة الغواص) .

أما الرأى الأول فقد ذكره فى نهاية مقدمته لكتاب (شفاء الغليل فيما فى كلام

---

(١) راجع القاموس (ملك) ١٢٣٢ وانظر كذلك التاج (ملك) ٦٤٦/١٣.

(٢) الحيوان، للجاحظ ٧٢/٦. (٣) الإمتاع والمؤانسة ١١٣/١.

(٤) المرجع السابق ١١٣/١.

العرب من الدخيل) ، قال: «واعلم أننى أذكر فى كتابى هذا، تتميما للفائدة، ما قد يذكر بعض أهل اللغة، إما لتركهم التنبيه على أنه مولد ـ وصاحب القاموس يفعله كثيراً، حتى تراه يعتمد فى بعض اللغات على كتب الطب، وهو من سقطاته الفاضحة ـ وإما لأنهم لم يحققوا معناه، وإما لكونه غريبا نادرا الاستعمال» . [١]

فالشهاب الخفاجي يرى ضرورة التنبيه على اللفظ (المولد)، خصوصاً إذا تم النقل عن مصدر لا يعود إلى ما سجل فى عصور الفصاحة وتم اعتماده فى المعاجم التراثية، وهذا مذهب دقيق أخذ به مجمع اللغة العربية بالقاهرة فى معاجمه: (الوجيز) و(الوسيط) و(الكبير) ، حيث يشار إلى اللفظ المولد برمز (مو)، ولكن الملاحظ كذلك أن الشهاب يحمل على صاحب القاموس مجد الدين الفيروز آبادى لإكثاره من ذلك، واعتماده فى بعض اللغات على كتب الطب، كما جاء فى عبارة الشهاب.

وقد أخذ الشهاب الخفاجي على صاحب القاموس أنه فى مادة (موس) ذكر (الماس)، وأنه «حجر مُتَقَوِّم» [٢]، ثم قال الشهاب: . . . «تبع فيه (الرئيس) فى (القانون)[٣]، وهو كثيراً ما يعتمد على كتب الطب فيقع فى الغلط» [٤]. إلا أن (الألماس) ورد ذكره قبل ابن سينا، فقد أشار إليه مثلا يحيى بن ماسويه (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) فى كتاب (الجواهر وصفاتها)، بلفظ (الألماس) [٥].على أن شرح صاحب القاموس كلمة (ماس) بأنها حجر مُتَقَوِّم [٦]، يغلب على الظن أنه تأثر فيه بعبارة الصغانى (المتوفى سنة ٦٥٠ هـ) ، حيث استدرك على (الصحاح) فى مادة (موس) قوله: « . . . حجر من الأحجار المتقَوِّمة» [٧].

أما الرأى الثانى لشهاب الدين الخفاجي فى هذا الصدد، فقد ورد فى رده على الحريرى (المتوفى ٥١٦ هـ) فى (درة الغواص) الذى رأى أن (كافة) جاءت عن

---

(١) شفاء الغليل ٤٦ . (٢) يراجع القاموس (موس) ٧٤٣ والتاج شرح القاموس (موس) ٨/ ٤٨٢ .

(٣) يعنى ابن سينا فى كتابه القانون، ١/ ٤٠٧ حيث ذكر (الماس) فى باب حرف الألف من الأدوية المفردة، ثم قال ابن سينا «قيل الأصوب أن يذكر فى باب الميم». وانظر قصد السبيل للمحبى ١/ ٢٠٨ .

(٤) شفاء الغليل ٥٢ .

(٥) الجواهر وصفاتها، ليحى بن ماسويه، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام عبد الرؤوف ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٦ .

(٦) التاج (موس) ٨/ ٤٨٢ .

(٧) التكملة والذيل والصلة ٣/ ٤٣٣ .

العرب منصوبة نكرة بدون (ال) التى للتعريف، ولكــن الشهاب الخفاجى يرى جواز استخدامها مثل (جميع) ، نكرة ومـعرفة بأل، ثم قال: «لأنا لو اقتصرنا فى الألفاظ على ما استـعمله العرب العاربة والمستـعربة لحجرنا الواسع، وعسـر التكلم بالعربية على من بعــدهم، ولما لم يخـرج عمـا وضع له [أى لفظ الكافـة بالتعـريف] فهـو حـقيـقـة، والذى يشـهـد له العـقل السليم أنه لا مـحيـد عـمـا قلناه إلا لمكابر أو معاند»[1].

والذى يتضح لى أنه لا تناقض فى هذه المواقف والأقوال، خصوصاً ما سبق ذكره عن صاحب القامـوس، واغفاله ذكر (الملكة) بالمعنى المعرب فى القـاموس المحيط، مع ذكره لهـذا المعنى ذاته فى تفسـيره (بصائر ذوى التـمييـز)، كمـا تقدم فى هذا الفصل، وكذلك الرأيان الآنفان لشهاب الدين الخـفاجى فى نقده لصاحب القاموس لذكره المصطلحـات المعربة دون تنبيه على ذلك، ثـم ما أجازه من استخـدام الألفاظ المولدة، فهـذا كله يندرج تحت مسلك واحـد وهو الحرص على استـخدام اللفظ أو المصطلح العربى الأصيل أولاً، خصوصاً إذا وجد مصطلح معرب يشترك فى المعنى، أو يؤدى معنى لا يلتقى مع معنى المصطلح العربى الأصيل المشابه له لفظاً أو معنى، فى هذه الحالة يجب التنبيه على المعرب، أو اخـتلاف ما يدل عليه كل مصطلح على حدة، خـصوصاً فى مـجال الشبـهات والاستـخدامات الـدقيقـة التى قد تؤدى إلى اللبس، على أنه كـان من الواجب اثبات المعنـى المعرب للمـصطلح على الرغم من ذلك فى المعـاجم التراثية، مع إثـبات الفرق بينه وبـين المصطلحات المشـاركة له فى الدلالة، فليس خوف اللبس عذراً لعدم تسجيل المصطلح المعرب، ولكن ربما أفاد فى تفسير المسلك المشار إليه فى سياقه الحضارى والفكرى.

* * *

بعد هــذه الملاحظات الثلاث، يجـدر إيضاح مـلاحظة منهجـية بشأن الـنصوص المدروسة فى هذا الفصل، وتتعلق (بالملكة اللغوية)، وبعض آفاق (التنظير اللغوى)، وذلك فى النقـاط (أولا) و(ثانيا)،(ثالثـا) الواردة فيمـا يلى، فقـد تم اختـيار هذه النصوص لأنها تعالج بعض محاولات فهم (ظاهرة الكلام البشرى)، سواء كان ذلك

(١) درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها، تحقيق عبد الحفيظ القـرنى ٢٠٣، وانظر المصطلحات العلمية قبل النهضة الحديثة تأليف د. ضاحى عبد الباقى ١٠٢.

لكونهـا تتناول بعض نصوص العـربيـة على أنها مـثال لهـذه الظاهرة، أو لأن تلك النصوص فيها استشراف لبعض مسائل (التنظير اللغوى).

وجدير بالذكـر أن (التنظير اللغـوى) المعنى ها هنا بالذكر مسـتمد من مـباحث (نظرية اللغـة فى (علم اللغة الحـديث) ، ولا يعنى ذلك بالطبع ادعـاء بأن المفكرين العرب أو الدارسين للعـربية وظاهرة الكلام البـشرى فى سيـاق هذه النصوص، لا يعنى هذا ادعاء بأن هؤلاء الدراسين العرب من المتقدمين قد ألفوا فى (نظرية اللغة)، كما نجـد عند رواد هذه الدراسات من المعاصرين أو المحدثـين الغربيين، ولكن الأمر متعلق بالمنهج ومعطيات النصـوص، حيث أعطت هذه النصوص رؤية للغة على أنها ظاهرة بشرية عامة، لا تقتصر على العربيـة وحدها، وقد شرح الدكتور عبد السلام المسدى هذا المنحى فى فكرنا اللغوى العربى، حين قرر أن هذه الوجهة «مردها قدرة أمة من الأمم على تجاوز ضبط لغـتها وتقنينها لإدراك مرتبة التـفكير المجرد فى شأن الكلام، باعتبـاره ظاهرة بشرية كونية، تقـتضى الفحص العقلانى بـغية الكشف عن نواميسهـا الموحدة، والحضارة العربية قد أدركت هذه المرتبة: فكر أعـلامها فى اللغة العربية، فاستنبطوا منظومتها الـكلية، وحددوا فروع دراستها (. . .) ولكنهم تطرقوا إلى التفكير فى الكلام من حيث هو كلام، أى فى الظاهرة اللغوية كونيا، ولئن ورد ذلك جزئيا فى منعطـفات علوم اللغة العربية، وخـاصة عندما فلسفوا منشـأ نظامها وقواعدها، فوضـعوا علم (أصول النحو) ، فإنهم دونوا ذلك خـصوصاً فى جداول تراثهم الآخر غير اللغوى أساساً. . .» [1].

والواقع أن هذا الفهم يسمح لدارسى العربـية، وتاريخ الفكر اللغوى العربى، أن يقدموا صـياغة جديدة لهذا الـتاريخ، ورؤية منهجية لفكرنا (الـلغوى)، سداً لنقص فادح فى هذا الميدان المتصل بالفكر العربى، خصوصاً إذا تمت مراعاة الفروق الثقافية والمنهـجيـة بين الفكرين العـربى والغـربى، بما يجنب الدرس اللغـوى الإسقـاطات والتأويلات المتعسفة.

أما الأساس النظرى لمنهجية فهم هذه النصوص، فقـد استفاد من جهود كثيرة فى هذا المجال، ولكن أخص منها بالذكر أعمـال تشومسكى: (جوانب من نظرية النحو)، و(اللغة ومشكلات المعرفة)، و(المعرفـة اللغوية)، وكذلك التحولات التى أدخلت على

---

(١) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ٢٤.

النظرية، وقد عالج تشومسكى معظمها فى (المعرفة اللغوية)، كما عرض لها الدكتور عبد القادر الفاسى الفهرى فى أعماله المشار اليها فى مراجع هذه الدراسة، ولا يتسع هذا الفصل لعرض هذا الأساس النظرى، حيث يحتاج إلى بحث مستقل.

أما مصادر النصوص التى عولجت، فقد توزعت على جداول تراث الفكر العربى، كما ذكر الدكتور عبد السلام المسدى فى كلامه المشار إليه آنفا [1]، وإن كانت طائفة مميزة من هذه النصوص تعود إلى مصادر لغوية متخصصة.

هذا، وقد توزعت النصوص المختارة على مجموعة من المسائل، أو الأفكار، أو القضايا اللغوية المثارة فى الفكر التنظيرى اللغوى، وسأعرض لها وفق هذه المسائل أو القضايا:

أولا: اختصاص اللغة الطبيعية بالإنسان

تتناول هذه الجزئية ما تقدم من رأى ابن سينا فى اختصاص الإنسان بأصوات يدل بها (بالوضع) على أعراضه غير المتناهية، وتلك الأغراض غير المتناهية لا توجد عند جنس الحيوان غير الإنسان، وكذلك اختصاص الجنس البشرى بالقدرة على تصور المعانى الكلية العقلية، ومعرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات[2].

وقد كانت معالجة ابن سينا لهذه القضايا من خلال الوجهة المعرفية بالرجوع إلى اللغة، كما تقدم.

ولكن استشراف آفاق (التنظير اللغوى) يبرز فى عدة نصوص منها ما جاء عن أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ) فى كتابه الحيوان، وجعل ترجمته: «ما للسنور من فضيلة على جميع أصناف الحيوان، ما خلا الإنسان»[3]، وفيه يقول: «فإذا صرت إلى السنانير وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير، ومتى أحببت أن تعرف ذلك فتسمع تجاوب السنانير، وتوعد بعضها لبعض فى جوف الليل، ثم أحص ما تسمعه وتتبعه وتوقف عنده، فإنك ترى من عدد الحروف ما لو كان لها من الحاجات والعقول والاستطاعات، ثم ألفتها لكانت لغة صالحة متوسطة الحال»[4].

---

(١) راجع التفكير اللسانى ٢٤.

(٢) راجع الفصل الأول من هذا الباب، وانظر الشفا لابن سينا ـ النفس ١٨٢ و١٨٤.

(٣) الحيوان، للجاحظ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت ١٤٢٦ ـ ٥/٢٨٦.

(٤) الحيوان ٥/٢٨٩.

وقد استوقف هذا النص الدكتور حسن ظاظا، الذى يظهر إعجابه بنظر الجاحظ اللغوى، حيث يقرر من سياق النص أن الجاحظ «ينفى أن يكون هذا الصياح لغة لأنه يشترط أن يكون وراء النطق الصوتى ما يسميه بالحاجات، وهى البواعث الاجتماعية والنفسانية والفكرية للتعبير، وكذلك ما يسميه بالعقول، وهى القدرات المفكرة المدبرة إلى تستطيع الملاحظة والقياس والاستنباط، وتعمل بدأب على كشف مجاهل الكون، وأخيراً ما يسميه بالاستطاعات وهى الإرادة، التى تجعل المتكلم لا ينطق بباعث الغريزة أو الحالة الشعورية القوية المؤقتة فحسب، ولكن كلما رأى هو ذلك مناسباً له مرغوباً منه فيه» (١).

١ ـ ولكن الجاحظ فى موضع آخر من كتاب (الحيوان) يجعل (فصاحة) الإنسان ظاهرة لغوية كلية، لا تتقيد بلغة معينة، كما يجعل اختصاص الإنسان بهذه الفصاحة أو البيان أساس تميزه عن كل ما فى العالم من موجودات، يقول أبو عثمان الجاحظ: «والإنسان فصيح، وإن عبر عن نفسه بالفارسية أو بالرومية، وليس العربى أسوأ فهما لطمطمة الرومى من الرومى لبيان لسان العرب، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح (. . .) ووجدنا كون العالَم بما فيه حِكْمةً، ووجدنا الحكمة على ضربين: شىء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة، ولا عاقبة الحكمة، وشىء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشىء العاقل وغير العاقل فى جهة الدلالة على أنه حكمة ؛ واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل (. . .)، فشارك كُلُّ حيوان سوى الإنسان جميعَ الجماد فى الدلالة، وفى عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً، ثم جُعِلَ للمستدل سبب يدل على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بياناً» (٢).

ومن هنا يقرر الدكتور عبد السلام المسدى أن الذين نظروا علاقة الإنسان باللغة فى فكرنا اللغوى، والجاحظ منهم، «قد تنبهوا إلى أنها علاقة بالطبع والاقتضاء، لا بالعرض والاتفاق، معنى ذلك أن الإنسان فى كينونته الجوهرية موجود متكلم، فتركيبه الطبيعى مقتض للبعد اللغوى بالضرورة. . .» (٣).

---

(١) اللسان والإنسان، الدكتور حسن ظاظا، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٥.

(٢) الحيوان ١/ ٣٣ وانظر التفكير اللسانى ٤٨. (٣) التفكير اللسانى ٤٨ .

٢ ـ ومن النصوص التى تناولت هذا المنحى ما جاء فى «الخصائص» لأبى الفتح بن جنى (المتوفى، ٣٩٢ هـ)، فى الباب الذى عقده تحت عنوان «فى أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»[١] حيث عرض فهمه لمسألة (الكلام)[٢]، ثم أورد جوابا على اعتراض طرحه كما يلى: «فإن قلت: أرأيت لو أن أحدنا عمل آلة مُصوِّتة، وحركها واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة فى كلامنا، أكنت تسميه متكلماً، وتسمى الأصوات كلاماً ؟.

فجوابه: ألا تكون تلك الأصوات كلاماً، ولا ذلك المصوت لها متكلما، وذلك أنه ليس فى قوة البشر أن يوردوه بالآلات التى يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها وصورتها فى النفس ؛ لعجزهم عن ذلك يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا، فلا يستحق لذلك أن يكون كلاما، ولا أن يكون الناطق بها متكلما، كما أن الذى يصور الحيوان تجسيماً أو ترقيماً لا يسمى خالقاً للحيوان، وإنما يقال مصور وحاكٍ ومشبِّه...» [٣].

ويبرز الدكتور محمد صالح الضالع ملمحا مهما يساعد فى فهم نص ابن جنى السابق، وهو تقريره «أن العرب قاموا بمحاولة تخليق أصوات حيوانية أو آدمية تصدر من أجسام دمى صنعوها، أما لإظهار براعة حيلهم، أو لتسلية الأمراء والخلفاء والملوك، وقد تم معظم هذه المحاولات فى العصور التى تلت عصر ابن سينا [المتوفى ٤٢٨ هـ] الذى مهد لتصميم هذه الاختراعات بدراسته لأصوات الكلام ومقارنتها بأصوات طبيعية أخرى غير بشرية أو غير نطقية، على حد تعبيره»[٤].

وكلام ابن سينا المشار إليه جاء فى الفصل السادس من رسالته (أسباب حدوث الحروف)[٥]، الذى يفتتحه بقوله: «فى أن هذه الحروف من أى الحركات الغير النطقية تسمع. وأنت تسمع (العين) من كل إخراج هواء بعنف من مخرج رطب، (الخاء) عن أضيق منه وأعرض، و(الحاء) عن حك كل جسم لين حكاً كالقشر بجسم صلب...» [٦].

---

(١) الخصائص ٢/٤٤٧ .　　(٢) راجع المصدر السابق ٢/٤٥٤ .

(٣) الخصائص ٢/٤٥٥ .

(٤) علم الأصوات عند ابن سينا ، للدكتور محمد صالح الضالع ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية (بدون تاريخ) ص ٥٠ .

(٥) أسباب حدوث الحروف لابن سينا ـ مكتبة الكليات الأزهرية (بدون تاريخ) ص ٢٦ .

(٦) أسباب حدوث الحروف ٢٦ .

وقد عدّ الدكتور الضالع كلام ابن سينا هذا «أول بداية لمحاولة دراسة الأصوات اللغوية فيزيائيا ـ سمعيا (. . .) ومحاولة دراسة الإدراك السمعي لخصائص وألوان الأصوات. والجانب الفزيائي ـ السمعي الآخر الذي يمكن استنباطه من ذلك الفصل هو الذي بوسعنا أن نؤرخ به بداية التفكير في صنع الكلام البشري (. . .) بصورة علمية، وهو ميدان حديث جداً في التكنولوجيا المعاصرة، لم يحسم أبعاده بعد علماء الأصوات المعاصرون، ومما دفع عجلة الاهتمام به، وصعد نشاط الباحثين فيه، هو تكنولوجيا الحاسبات الإلكترونية، حيث يحاول المهندسون والمبرمجون أن يصلوا بالحاسب إلى أن يسمع ويفهم ثم ينطق الكلام البشري لاستخدامه في أمور كثيرة»[1].

ولكن نص ابن جني الذي تقدم هنا يشير إلى أن أبا الفتح بن جني، وهو متقدم زمنيا على ابن سينا، يعرف محاولات لتصنيع الكلام البشري، وذلك في قوله: «إنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا ؛ فلا يستحق لذلك أن تكون كلاماً، ولا أن يكون الناطق بها متكلما»[2]، وبذلك يكون رأى الدكتور الضالع في أن كلان ابن سينا في الفصل السادس من (أسباب حدوث الحروف) بداية التفكير في صنع (الكلام البشري) ، يكون هذا الرأى في حاجة إلى إعادة النظر[3].

ومهما يكن من أمر، فلم «يعد هناك أى عقبة أما الفنيين أن يحولوا الصور الطيفية الأكوستيكية إلى صوت مرة ثانية (. . .) وقد تحقق هذا في السنوات القليلة الأخيرة في معاهد كثيرة للصوتيات (. . .) وقد طور قسم الأصوات في جامعة أدنيرة جهازاً لإنتاج أصوات صناعية. . .» [4].

ولكن على الرغم من تقدم الوسائل التكنولوجية لتصنيع الكلام البشري، إلا أن المدرسة التحويلية بتركيزها على التفرقة بين خصائص الملكة اللغوية البشرية والكلام غير البشري، قد أعطت الكلام البشري الطبيعي ارتباطا واضحا ومميزاً بالملكة اللغوية، التي أخذت اهتماماً واضحاً في كتابات تشومسكي الأخيرة، خصوصاً تلك التي أدخل عليها تعديلات أبرز فيها ما استفادته النظرية اللغوية من المتابعة العملية والنقدية لإنتاج المدرسة التحويلية، ومما يرتبط بالملكة اللغوية وعلاقتها بالكلام البشري الطبيعي في هذا السياق ما أورده تشومسكي في محاضراته التي جمعها في

---

(١) علم الأصوات عند ابن سينا ٤٧ .
(٢) الخصائص ٢/ ٤٥٥ .

(٣) وقد وجدت في (مفاتيح العلوم)، للخوارزمي (المتوفى ٣٨٧هـ) العبارة التالية: «الحنَّانات: آلات تعمل فتحنّ بصوت، مثل صوت المعازف والمزامير والصفارات، وغيره، على قدر الحاجة».

(٤) دراسة الصوت اللغوي، تأليف الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب بالقاهرة ١٤١١ هـ ١٩٩١ ص ٦٤ .

كتاب (اللغة ومشكلات المعرفة)، حيث يقرر أن العقل / الدماغ الإنسانى «نظام معقد يدخل فى تركيبه أجزاء متفاعلة متعددة، أحدها الجزء الذى يمكن أن نسميه بالملكة اللغوية، ويبدو أن هذا النظام الفريد فى خصائصه الأساسية مقصور على النوع الإنسانى، وعام فى أعضائه» (١).

وفى كتاب «المعرفة اللغوية» يهتم تشومسكى بالرد على فكرة آلية اللغة؛ أو النظر إلى السلوك اللغوى لشخص معين كما ينظر إلى (الماكينة) ، ولذلك يحدد قيوداً وإجراءات تجريبية ضرورية فى نظره لتقديم نظرية صحيحة ومبررة علميا لسلوك ذلك الشخص لغويا، فيقرر أنه من المفترض أن تأخذ هذه النظرية (الحالة الأولية) على أنها تتضمن كمكون، من مكونات العقل / الدماغ، كما تتضمن آليات معالجة معينة، ونظاماً معيناً، وقدراً من الذاكرة، ونظرية عن الأخطاء العشوائية، ووجوه القصور (كالأجزاء التى تبلى، أو أى شىء آخر)، (. . .) وتتضمن الحالة الأولية كل هذا بوصفه سمات مميزة للجنس البشر. . .» (٢).

ومهما يكن من أمر الآراء التى تقال فى نقد فكر تشومسكى، ومنه الفكرة التى عرضها النصان السابقان، فإن الصياغة العلمية المحكمة لهذا الفكر جعلته من أهم مصادر إثراء البحث اللغوى المعاصر.

٣ ـ ومن اللافت للنظر أن الإمام عبد القاهر الجرجانى (المتوفى ٤٧١ هـ) جعل مفتتح كتابه(أسرار البلاغة)، ومستهله، الربط بين اختصاص الجنس البشرى بالكلام وتوضيح مميزات هذا الكلام، الذى خصه بمصطلح (البيان) ، ليدلف إلى ركيزة مهمة اعتمد عليها فى التمهيد لتنظيره اللغوى والبلاغى، وهى أن التباين فى هذه الميزة الإنسانية والتفاضل لا يكون باللفظ وحده، وإنما بالتأليف والتركيب والترتيب أو (النظم)(٣). يقول صاحب (أسرار البلاغة): «اعلم أن الكلام هو الذى يعطى العلوم منازلها، ويبين مراتبها (. . .) وبه أبانَ الله تعالى الإنسانَ من سائر الحيوان (. . .)، وإذ كان هذا الوصف مُقوِّمَ ذاته، وأخص صفاته، كانَ أشرف أنواعه ما كان فيه، أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر» (٤).

---

(١) اللغة ومشكلات المعرفة ٤٣ . (١) المعرفة اللغوية ٤٠٩ .

(٣) راجع أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجانى، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدنى بجدة عدة ١٤١٢ هـ ١٩٩١، ص ٤، ودلائل الإعجاز (له)، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر ـ مكتبة الخانجى، القاهرة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م ص ٥٧ وما بعدها . (٤) أسرار البلاغة ٣ ـ ٤ .

٤ ـ يتضح مما تقدم أن مسألة اختصاص الجنس البشرى باللغة الطبيعية، حقيقة مقررة فى الثقافة العربية، لم يزعزعها ما تعرضت له هذه الثقافة من عوارض الصراع الفكرى التى تعدت حدود الاختلاف المباح أحياناً، كما فى حالة الصراع بين المعتزلة وبعض خصومهم، ويظهر ذلك الثبات فى رد (بعض الأشاعرة) على اعتراض (بعض المعتزلة) على استدلالهم فى قضية (الكلام النفسانى) [١] بكلام الفلاسفة، قالت المعتزلة: «وانتم يا معشر الأشاعر انتهجتم مناهج الفلاسفة، حيث حددتم الكلام بالنطق النفسى، كما حدوا الإنسان بقولهم: الحيوان الناطق، وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميز به عن سائر الحيوان، وجعلوه الفصل الذاتى» [٢]، وكان من رد الأشاعرة عليهم فى ذلك: أن هذا القول لا يختص بالفلاسفة وحدهم، بل هو من المسلمات التى لاح دليلها، ووجب الأخذ بها مهما كان مصدرها [٣]، وجعلوا هذا (الكلام النفسانى)، أو هذا التردد الذى يحدث عند إرادة الكلام بنية مشتركة عامة فى الجنس البشرى، يُعبَّر عنها بصورة فعلية فى لغات مختلفة، قال الأشاعرة: «وهذا التردد لن يأتى إلا بأقوال عقلية ونطق نفسانى يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية، إن كان منطقياً، وبالإشارة والإيماء أن كان أبكم، (. . .) ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفسانى، والقول بأن ذلك المعنى جنس ونوع من المعانى له حقيقة لا تختلف، والذى فى الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً، بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة، وعلى إمكان التعبير من حال إلى حالة، ومن شخص إلى شخص، ومكان إلى مكان. . .» [٤].

وهذا النص وإن كان يلتقى فى بعض نقاط التماس مع مقولة (البنية التحتية) و(البنية السطحية) [٥]، فى المدرسة التوليدية التحويلية، إلا أنه يباينها فى نقاط كثيرة تتصل بدائرة الثقافة العربية وخصوصيتها، وليس هنا مجال تفصيل ذلك.

---

(١) راجع نهاية الإقدام فى علم الكلام، لأبى الفتح الشهرستانى، نشر الفردجيوم ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) نهاية الإقدام ٣٢٥.

(٣) راجع المصدر السابق ٣٢٨.

(٤) نهاية الإقدام ٣٢٦.

(٥) راجع مثلا جوانب من نظرية النحو ــ تشومسكى ــ وترجمة مرتضى جواد باقر، بغداد ١٩٨٥ ص ١٦٩.

ثانياً: علاقة الملكة اللغوية (بالسجية والطبع) و(الاستعداد) و(الإعداد الأحيائى) :

تقدم فى هذا الفصل بيان أن (السجية والطبع) من المصطلحات العربية الأصيلة التى استخدمها بعض مفكرى الثقافة العربية لتؤدى المعنى المعرب الذى أخذه لفظ (الملكة) خارج المعاجم التراثية (من العين إلى التاج)، ويشارك (السجية والطبع) فى ذلك (السليقة) و(الغريزة)، وغير ذلك، مما سلفت الإشارة إليه.

أما (الاستعداد) فالراجح أنه متصل فى فكر الثقافة العربية بمفهوم (القوة) و(الفعل)، كما يتضح فى كلام (جابر بن حيان) الذى تقدم طرف منه فى الفصل الأول من الباب الثانى ها هنا.

يضاف إلى مفهوم (الاستعداد) منحى آخر يتمثل فى فهم ابن جنى لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [(١)]، وأن الآية عند أبى الفتح لا تتناول موضع الخلاف فى مسألة (التواضع والتوقيف)»، «وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها. . . » [(٢)].

فقول ابن جنى: «أقدر آدم على أن واضع عليها» يحيل فى فهم (الاستعداد) إلى معنى (السجية والطبع)، وكذلك (القوة).

وقد جاء مصطلح (الاستعداد) عند الشهرستانى مركبا تركيبا خاصا فى سياق الكلام عن (امتياز النفس الإنسانية عن الأجسام وقواها). . . فإحدى حالاتها حركاتها، وهى على مراتب، فمنها حركاتها من (قوة الاستعداد العلمى والعملى) إلى الكمال. . . »[(٣)]. فإضافة (قوة) إلى (الاستعداد) الموصوف (بالعلمى والعملى)، مما يشير إلى أن (الاستعداد) فى هذا السياق مبدأ كلى وهبة تعطى لكل البشر، ولكنها تأخذ الصيغة الزمانية المتحددة مثلاً فى لغة معينة يتعملها شخص بعينه فتصبح (ملكة له)، يشرح ذلك إشارة الشهرستانى فى هذا السياق إلى الترتيب بين (العقل المستفاد) و(العقل بالملكة) و(العقل بالفعل)، حيث يتصور «ذلك الترتيب إذا كان ثَمَّ متحرك من مبدأ إلى كمال، وإنما تتصور الحركة حيث يتحقق ثَمَّ زمان. . . » [(٤)].

---

(١)سورة البقرة، من الآية ٣١.

(٢) الخصائص ١/ ٤٠.

(٣) نهاية الإقدام ٣٣٣.

(٤) نهاية الإقدام ٣٣٣.

(فالاستعداد) على هذا مبدأ كلي يتحقق زمانياً وعينياً عندما تتحقق (الملكة) وتظهر آثارها في (فعل) شخص معين، (فالسجية والطبع) وما اليهما، إنما تعبر عن تحقق تلك(الملكة) في (فعل) أمة أو شخص يصح وصفه بما وصف به الخليل ابن أحمد، رحمة الله، العرب أنهم نطقوا على (سجيتهم وطباعهم).

١ ـ جاءت عبارة الخليل فيما نقله أبو القاسم الزجاجي (المتوفى ٣٣٧ هـ) عنه، وقد سئل عن العلل التى يَعتلُّ بها في النحو، فقيل له: عن العرب أخذتها، أم اخترعتها من نفسك ؟ فقال: «إن العرب نطقتْ على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقَل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندى أنه علة لما عللته منه...»(١).

أما قول الخليل إن العرب «عرفت مواقع كلامها، وقامت في عقولها علله» فيشرحه مفهوم (الاستعداد) على أنه مبدأ كلى في الإنسان تظهر أبعاده في (تهيؤ الإنسان) وفق تركيبه (الخلقي) أو (الأحيائي)(٢) الذى عالجه الفكر العربي في مفهوم (الملكة)، وذلك في رأى الدكتور عبد السلام المسدى إجابة عن التساؤل الذى طرحه، وهو: «هل تسنى لنظرية العرب في اللغة أن تنفذ إلى خصائص الظاهرة اللسانية بالاعتماد على ملابسات اقتنائها وطرائق تحصيلها ؟ ». (٣) (...)، على أن الإجابة تركز على تحديد الفكر العربي «اللغة بكونها ملكة، والملكة مفهوم متعدد الجوانب والمقاصد غير أنه ينحصر إجمالاً في (القدرة) على اكتساب مالم يكن مكتسبا بضرب من التملك والحوز، فهى لذلك تحويل المفقود إلى الموجود بعد إثبات حق الملكية فيه بالرياضة والاقتناء. والمنطلق في اعتبار المنظرين أن اللغة ملكة، هو ربطها بالمؤهلات الفطرية في الإنسان إلى الحد الذى يصبح به البُعد اللغوى لدى الإنسان ملابساً لجملة من العناصر الطبيعية المقترنة بوجوده تلقائياً» (٤).

---

(١) الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي ـ تحقيق الدكتور مازن المبارك ـ دار النفائس ـ بيروت ١٤٠٦ هـ ١٩٦٨ ص ٦٦.

(٢) مصطلح (الإعداد الأحيائي) نسبة إلى (علم الأحياء ـ البيولوجي)، والأحيائي نسبة إلى جمع التكسير، وهو جائز عند الضرورة، كما قرر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً ـ مجموعة القرارات العلمية ١٩٧١، ص ٥٢ ـ والضرورة هنا هى تعريب (بيولوجي إلى الأحيائي). وانظر مصطلح (الإعداد الأحيائي) في اللغة «ومشكلات المعرفة» لتشومسكى ٣٦ و٤١.

(٣) التفكير اللساني ٤٩ و٢١٤.

(٤) التفكير اللساني ٢١٤.

ولما ربط الخليل (معرفة العرب) لمواقع كرمها بقيام عللها فى (عقولها)، كان (نطق) العرب على (سجيتها وطباعها) معبراً فى كلام الخليل السابق عن (الملكة) التى استقرت عند العرب. وطبيعة هذه العلل التى قامت فى عقول أهل اللغة الأصليين أنها تحتاج فى الكشف عنها إلى (علم اللغة) أو تحويل (الملكة) إلى (صناعة)، ومن هنا قدم الوصف العلمى لما قام فى عقول العرب وعبرت عنه سجيتها وطباعها فيما قدمه من علل أو تفسيرات نحوية، وذهب الإنصاف بالخليل مذهبه الذى يليق بخلقه وعقله عندما قرر أن ما يقدمه من علل أو تفسيرات ليست بالضرورة ما قام فى عقول أصحاب اللغة، وعبرت عنه سجيتها وطباعها.

وقد لفت هذا المسلك الدكتور نهاد الموسى عندما عالج نص الخليل السابق، فأوضح أن الخليل «لم يفته الاحتراس بأن معرفة العرب بمواقع كلامها، وقيام علل ذلك فى عقولها (لم ينقل... عنها)، ذلك أن هناك برزخاً مقرراً بين (المعرفة الضمنية) و(ثورة التصريح النظرى) عنها، وهكذا كان بحثه عن العلل محاولة فى الكشف عما فى عقول العرب أهل اللغة حين نطقت على سجيتها وطباعها»[1].

٢ ـ أما أبو الفتح عثمانى بن جنى فقد كان على وعى بما قدمه مفكرو العربية السابقون عليه من نظرات كلية إلى اللغة، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد، فاتجه إلى معالجته والبناء عليه، ومثال ذلك أن ابن جنى فى تنظيره لعلاقة (السجية والطبع) وما إليهما باللغة «ملكة وصناعة»، ذهب إلى تأكيد أن أهل اللغة الأصليين اعتمدوا على تساندهم إلى سليقتهم ونجرهم، أو سجيتهم وطباعهم.

وقد عقد ابن جنى باباً «فى أن العرب أرادت من الفعل والأغراض ما نسبناه إليها، وحملناه عليها»، يقول أبو الفتح: «اعلم أن هذا موضع فى تثبيته وتمكينه منفعة ظاهرة، وللنفس به مُسْكة وعصمة، لأن فيه تصحيح ما ندعيه على العرب من أنها أرادت كذا لكذا، وفعلت كذا لكذا، وهو أحزم لها، وأجمل بها، وأدل على الحكمة المنسوبة إليها (...) وليس يجوز أن يكون ذلك كله فى لغة لهم، وعند كل قوم منهم، حتى لا يختلف ولا ينتقض (...) إلا وهم له مريدون، وبسياقه على أوضاعهم فيه معنيون، ألا ترى إلى اطراد رفع الفاعل ونصب المفعول (...) وغير ذلك (...)، فهل يحسن بذى لب أن يعتقد أن هذا كله اتفاق وقع، وتوارد اتجه!»[2].

---

(١) نظرية النحو العربى، الدكتور نهاد الموسى ـ دار البشير الأردن ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م، ص ٥٦.

(٢) الخصائص ٢٣٨/١.

ثم يجيب ابن جنى عن اعتراض قد يرد على كلامه السابق، وأن ما ذكره إنما هو شىء طبع عليه العرب «وأجيئوا إليه من غير اعتقاد منهم لعلله، ولا لقصد من القصود التى تنسبها اليهم فى قوانينه وأغراضه» (١).

وكان مما ساقه ابن جنى فى رد هذا الاعتراض بيان أن أهل اللغة إنما وُفقُّوا لذلك «لأن فى طباعهم قبولا له، وانطواء على صحة الوضع فيه، لأنهم (. . .) لم يؤتوا هذه اللغة الشريفة، المنقادة الكريمة، إلا ونفوسهم قابلة لها، محسة لقوة الصنعة فيها، معترفة بقدر النعمة عليهم بما وهب لهم منها. . .» (٢).

والمبدأ الذى يشغل ابن جنى فى سياق النص السابق هو تقرير (الحكمة) التى يتحلى بها أهل اللغة الأصليون فى الأغراض والقوانين والقصود التى استنبطها اللغويون الرواد، وأنها مستندة إلى قبول طباع أهل اللغة ونفوسهم لذلك.

والمبدأ الثانى الذى ينبنى على ما سبق من النظر اللغوى أن النحو المستقى منه لا يتناقض بالضرورة مع هذه (الحكمة)، بل يكشف عنها ويثبت اتكاءها على (قابلية النفوس) ومساعدة الطباع.

وهذا النص فى رأيى لا يؤرخ للنحو العربى وحده، ولا يقدم نظرة نقدية خاصة به، ولكنه يقدم رؤية كلية تنظيرية لما ينبغى أن يكون، وفق المنهجية العلمية التى تبناها ابن جنى. وليس هذا شيئاً فريداً، فإن المشكلة نفسها عالجها تشومسكى، مع فارق السياق الثقافى والتاريخى، ولكن من المفيد التأمل فى ذلك، بل ربما يحتاج نص ابن جنى إلى هذا التأمل ليفهم بصورة أكثر علمية، ففى الفصل الأول من (جوانب من نظرية النحو) يعالج تشومسكى (القابلية اللغوية) Langustic Competence مقرراً أن النظرية اللغوية بالمعنى الفنى. . . «هى نظرية ذهينة. . . لأنها تختص باكتشاف الحقيقة العقلية الكامنة وراء السلوك، أما استعمال اللغة الذى يمكن ملاحظته، أو الاستعداد المفترض للرد، أو العادات وغيرها، فإنها يمكن أن تزودنا بدلائل على طبيعة الحقيقة العقلية، ولكنها لا يمكن أن تكون وحدها الموضوع الحقيقى لعلم اللغة أن أريد له أن يكون علماً جاداً. .» (٣).

---

(١) الخصائص ١/٢٣٨.

(٢) المصدر السابق ١/٢٣٩.

(٣) جوانب من نظرية النحو ٢٨.

إن تأكد تشومسكي أن النظرية اللغوية (تختص باكتشاف الحقيقة العقلية الكامنة وراء السلوك) يرجع، فيما يبدو إلى انتقاده دي سوسير، وذهابه إلى رفض مفهومه عن الـ Langue القائل بأنها «مجموعة من الوحدات فقط[1]، ولعله من الأولى أن نرجع إلى مفاهيم همبولت[2]. . . . في أن القابلية الكامنة هي نظام لعمليات توليدية»[3].

إن عزل الدرس اللغوي عن المفاهيم الذهنية كان من أهم الدوافع في مسيرة الدراسة التوليدية عند تشومسكي، فهل كان ابن جني يعالج موقفا مشابها ؟ إن وجه الشبه الذي يترجح لدى الباحث، بعد مراعاة الفروق الثقافية والتاريخية، يتمثل في الاعتراض الذي ساقه ابن جني في نصه السابق، وفي رده على هذا الاعتراض، حيث يرفض ابن جني تفسير السجية اللغوية بشيء أجيء إليه العرب، أي ألجئوا إليه، من غير اعتقاد منهم لعلله، ولا لقصد من القصود التي ينسبها ابن جني إليهم.

وهذا الاعتراض يعتمد على نفي (قابلية النفوس) و(قبول الطباع) الذي أثبته ابن جني العرب، مؤكدا حكمتها ومعرفتها بما قصدت إليه من لغتها، وهذا هو وجه الشبه، فيما يبدو للباحث، بين الموقفين، موقف ابن جني ورده على الاعتراض، وموقف تشومسكي وانتقاده دي سوسير، وهذا الشبه يتلخص في إثبات (القابلية) ورفض أن تدرس اللغة بمعزل عن الجوانب العقلية والقوانين الكلية المتعلقة بها.

ثالثاً: الأمور الظاهرة والعلل الباطنة:

لمح الجاحظ العلاقة بين (العلل الباطنة) و(الأمور الظاهرة) في حين عالج اختلاف طبائع الناس المؤدي إلى تحقق مصالحهم، ثم يضع لذلك تصوراً كلياً، في قوله: «وأنت إذا رأيت ألوانهم وشمائلهم، واختلاف صورهم ولغاتهم ونغمهم، علمت أن طبائعهم وعللهم المحجوبة الباطنة على حسب أمورهم الظاهرة»[4].

---

(١) المقصود هنا هو تعريف دي سوسير (اللغة) مفرقا بينه وبين (السياق) و(الكلام)، وراجع علم اللغة العام لدى سوسير - ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز - بغداد ١٩٨٨، ص ٢٧ و ٣٣.

(٢) حول أفكار همبولت يراجع موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، لروبنز، ترجمة د. أحمد عوض - عالم المعرفة - الكويت، ١٩٩٧ ص ٢٨٤.

(٣) جوانب من نظرية النحو ٢٨.

(٤) رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت ١٤١١ هـ ١٩٩١ م ٣/٢٤٥.

ولكن القاضى عبد الجبار الأسد آبادى (المتوفى ٤١٥ هـ) فى كتابه (المغنى)، فى المجلد الخاص بإعجاز القرآن، يتوقف عند (القدرة) وعلاقتها (بالكلام)، فهو يثبت (القدرة) على أنها الأصل الأول، «فـمن حق القدرة أن تكون أصلاً، وأولاً، ومن حق العلوم أن تكـون ثانيـة، ومن حكم الإرادات والآلات ومـا شـاكلهـا أن تكون ثالثة» . . .[1].

ويوضح ذلك قوله فى السياق نفسه: «اعلم أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التى لا تصح إلا من العالم بكيـفيتهـا، فلا يصح وقوعه من كل قـادر، وإنما يتأتى ذلك من القادر إذا كـان عالما بكيفيـتها، ولذلك يصح من العالم بالعـربية أن يتكلم بها، ولا يتـأتى منه أن يعبـر عن ذلك المعنى بالفارسـية، فـإن كان يعلم المواضـعة الفارسية أمكنه أن يعبر بها عن ذلك المعنى»[2].

فالقدرة إذن عند القاضى عبد الجبار مبدأ كلى عام فى الجنس البشرى، لكنه لابد أن يتخـصص بالعلم بمواضعـات لغة معـينة حتى يصح وصف الشـخص بأنه يتكلم بهذه اللغة. ولذلك يجعل القاضى خَلْق الأحياء دليلاً على هذا الفعل المحكم بحيث يدل «خلق الأحيـاء على أن فاعله عالم بكيفـية ما يصح كون الحى حيـاً عليه، من التركـيب، الذى يكون معـه حيـاً، ومن وجود الحيـاة وما يحـتاج إليـه، على قدر مخصوص»[3].

ولكن السـياق الفكرى لهـذه العلاقة بين الـقدرة والعلم بالكيـفية، إنمـا جاء فى عرض القاضى عبـد الجبار لرأى المعتزلة فى إعجاز القـرآن، فالإنسان ـ «ذلك القادر على أفـعاله عند المعـتزلة ـ وقـدرته على الكلام إحـدى جوانب هذه القـدرة ـ هذا الإنسان لا يحـتاج لكى يعـارض القرآن إلى توفـر القدرة عنده، بل يحـتاج إلى أن يجمع للقدرة العلم بكيفـية الفصاحة ومراتبهـا (. . .) فإذا جاء النبى وحظى بدرجة فى القدرة تزيد عن هذا الحد بمرتبة أو بمراتب، صح أن تكون دلالة على نبوته»[4].

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، للقاضى عبد الجبار الهمزانى الأسد آبادى، الجزء ١٦ (إعجاز القرآن) حققه الأستاذ أمين الخولى، مطبعة دار الكتب ـ القاهرة، ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠، ص ١٩٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٩١.

(٣) المصدر السابق ١٩١.

(٤) إعجاز القرآن بين المعـتزلة والأشاعرة، الدكتور منيـر سلطان ـ منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ م ص ٨٦، وانظر المغنى جـ ١٦، ص ١٩٣.

أما الأشاعرة فقد تناولوا العلاقة بين (الكلام النفسى) و(النطق اللسانى)، حيث وصفوا الأول منهما بأنه أقوال «عقلية ونطق نفسانى يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية، وتارة بالعجمية، إن كان منطقياً، وبالإشارة والإيماء إن كان أبكم (. . .) والذى فى اللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً، بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة. . .»[1].

وقد استفاد العلامة عبد القاهر الجرجانى من مفهوم الأشاعرة عن (الكلام النفسى) فى صياغته لنظرية النظم، وإن لم يكن العنصر الكلامى هو المسيطر على تفكيره، ولكن «جانب المعنى القائم بالنفس كنظرية أشعرية كان لها نصيب كبير فى نظرية النظم عند الجرجانى، بجانب بحوثه فى الجمال والتذوق، وصلة المنطق باللغة والنحو»[2].

ولقد كانت مسألة (اللفظ والمعنى) من الميادين التى عرض فيها العلامة عبدالقاهر فكره وتنظيره، فكان مما تناوله فى ذلك تلك العلاقة التى يقتفى البحث بعض جوانبها فى الثقافة العربية، وهى العلاقة بين (الفكر أو العلل الباطنة) و(النطق) أو الأمور الظاهرة، وفى ذلك يقول فى دلائل الإعجاز مبينا أن الألفاظ لما كانت أوعية المعانى، «فإنها لا محالة تتبع المعانى فى مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً فى النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً فى النطق. فأما أن تتصور فى الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعانى بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر فى النظم الذى يتواصفه البلغاء فكراً فى نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفيه لأن تجئ بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن، ووهم يتخيل إلى من لا يوفى النظر حقه. . .»[3].

وهذه المعالجة للعلاقة بين (الفكر والنطق) عند عبد القاهر جلعت الدكتور نصر أبو زيد يقارن بين فهم عبد القاهر لهذه العلاقة وفهم كل من دى سوسير وتشومسكى، فيقول: «يمكن لنا القول بطريقة معاصرة إن عبد القاهر كان على وعى تام بالفارق بين (اللغة) و(الكلام)، ذلك الفارق الذى أرسى دعائمه العالم السويسرى فرديناند دى سوسير، وطوره تشومسكى فى تفرقته بين (الكفاءة) و(الأداء)[4]».

(١) نهاية الإقدام ٣٢٦.

(٢) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص ٢١٣.

(٣) دلائل الإعجاز ٥٣.

(٤) مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى - قراءة فى ضوء الأسلوبية، الدكتور نصر أبو زيد - مجلة فصول المجلد الخامس - العدد الأول، ١٩٨٤، ص ١٤.

أما الدكتور محمد عبد المطلب فقد كان حريصاً على بيان السياق الفكرى والثقافى الذى استطاع فيه عبد القاهر «التوفيق بين الشكل المادى للصياغة والجانب العقلى للمعنى، عن طريق الاستعانة بالنحو التقليدى، مع تحويله إلى إمكانات إبداعية. . .»[1].

وقد أوضح الدكتور محمد عبد المطلب تشابها فى المنطلق الفكرى عند كل من عبد القاهر وتشومسكى، مع إيراد ما يشير إلى الاختلافات فى السياق الثقافى والمنهجى، فالمنطلق الفكرى لعبد القاهر يكاد يتشابه مع المنطلق الفكرى لتشومسكى فيما بعد، «حيث رفض الأخير المنهج الوصفى فى النحو لقصوره عن إدراك الجوانب الإنسانية فى اللغة (. . .).

وقد كان هم تشومسكى موجها إلى ربط اللغة بالجانب العقلى، فى محاولة توفيقية لحل الإشكال نفسه، الذى سبق أن واجه عبد القاهر، وقد تبلور جهد كل منهما فى إعطاء النحو إمكانات تركيبية مستمدة من قواعده العقلية. . .»[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن صياغة تشومسكى للعلاقة بين (البنية التحتية) و(البنية السطحية) قد شهدت تعديلا يتناسب مع تطور النظرية التحويلية التوليدية عنده، وما طرح بشأنها من نقود، ففى كتاب (جوانب من نظرية النحو) يقرر تشومسكى فى كلامه عن تنظيم القواعد التوليدية أن «على المكون النحوى أن يخصص لكل جملة بنية عميقة. . . تحدد تأويلها الدلالى، وبنية سطحية. . . تحدد تأويلها الصوتى، وتؤول الأولى منها عن طريق المكون الدلالى، بينما تؤول الثانية عن طريق المكون الفنولوجى»[3]، وفى كتاب (المعرفة اللغوية) يشير تشومسكى إلى بعض التعديلات التى أدخلت على النظرية، ومنها أن النحو الكلى لم يعد «فى صورة التحول الفكرى الثانى شيئاً يزودنا ببنية لأنظمة القواعد، ولمعيار التقويم، بل يتألف النحو الكلى ـ بالأحرى ـ من أنظمة للمبادئ، فرعية، فله البنية القالبية. . . التى نكتشفها بصورة منتظمة فى بحث الأنظمة الإدراكية. . . بباراميترات يجب أن تحددها التجربة. . .»[4].

---

(١) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى ـ الدكتور محمد عبد المطلب ـ القاهرة، ١٩٩٠، ص ٥٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٨.
(٣) جوانب من نظرية النحو ٣٩.
(٤) المعرفة اللغوية ٢٧٦.

ولكن المحصلة العامة لهذه التعديلات كانت مفيدة لمسار النظرية التوليدية التحويلية، وكما يقول الدكتور عبد القادر الفهرى: «فلئن كان البرنامج التوليدى قد أخذ مساراً يبدو تجريدياً ومعقداً بالنسبة للمتتبع غير المختص، فإنه مع ذلك قد مكن من تصحيح الصورة وتبسيطها مركزاً على خصائص العضو اللغوى الذهنى الأولى، وعلى المناهج التى ينهجها نموه المتفاعل مع المحيط»[1].

أما عن الصلة بين (الملكة اللغوية) ومسألة (العلل الباطنة وعلاقتها بالأمور الظاهرة)، فقد أشار إليها النص المروى عن الخليل بن أحمد، وقد تقدم سياقه فى هذا الفصل، والعبارة المقصودة من ذلك هى قول الخليل «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام فى عقولها علله...»[2].

(فالسجية والطباع) فى هذا السياق تتضمن مفهوم (الملكة اللغوية) بإيثار المصطلح العربى على المصطلح المعرب، كما تقدم بيانه ها هنا، أما قول الخليل (إن العرب نطقت) فى مقابل قوله (عرفت مواقع كلامها). وقوله (قام فى عقولها علله)، فهذه المقابلة تقود إلى العلاقة بين (النطق) و(المعرفة) أو (الكفاءة) و(الأداء)، وما يتصل بهما من مفهوم (البنية التحتية والسطحية)، من منطق إدراك الخليل لحقيقة أن نطق العرب على سجيتها ليس أمراً عشوائياً، ولكنه يعتمد على معرفتها لمواقع كلامها التى أدت إلى قيام علله فى عقولها.

وليس غريباً أن يصدر هذا النظر عن الخليل الذى وصفه الدكتور أحمد أمين بأنه «ذو العقل الجبار المبتكر، الذى قل أن يوجد له نظير فى علماء ذلك العصر، والذى عكف على العلم يخترع فيه ويستنبط أصوله من فروعه، على طريقه لم يسبق إليها...»[3].

أما الشهرستانى فقد صرح بمصطلح (الملكة) عند شرح إدراك النفس الإنسانية، وأنه ليس من جنس الإدراكات الحسية بالآلات الجسمانية، وأنها فوق المكان والزمان جوهراً وإدراكاً (...) لها ثلاثة أحوال: أحدها أى يرتسم فيها صورة المعلومات

(١) المعجمة والتوسيط، للدكتور عبد القادر الفاسى الفهرى ـ الدار البيضاء ١٩٩٧ ص ٩، ويمكن تتبع كثير من صور التعديلات فى النظرية التحويلية فى «اللسانيات واللغة العربية» للدكتور عبد القادر الفاسى، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص ٦٦.

(٣) ضحى الإسلام، للدكتور أحمد أمين ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة العاشرة ٢/ ٢٩٠.

مفصلة (. . .) والثانية. أن يرتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل، والثالثة: أن يحصل لها من (العقل بالفعل) و(الملكة فى الفعل) أنه إذا سمع كلاماً فى المناظرة مشتملاً على شبهة وقع فى خاطره جواب ذلك في أَوْحَى ما يقدر، وأسرع ما ينتظر، كأنه معنى واحد، ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة»[1].

و(الملكة فى الفعل) من قبيل العلل الباطنة، أو البنية المضمرة التى تدرك حسياً فى النطق الفزيائى، أو ما يعبر عنه بعبارات كثيرة، على حد قول الشهر ستانى، ولكن الصياغة التجريبية العلمية لعلاقة (الملكة) باللغة المعينة، أو (اللغة المبنية داخلياً)، على حد مصطلح تشومسكى، هذه الصياغة طرحها تشومسكى فى عدد من أعماله، ومثال ذلك ما عرضه فى كتاب (اللغة ومشكلات المعرفة)، «فالملكة اللغوية مكون من مكونات العقل / الدماغ، أى أنها جزء من الإعداد الأحيائى للإنسان، فإذا قدم للطفل، أو على الأدق، قدم لملكته اللغوية، المادة الأولية، فإنه سيكون لغة ما، أى أنه سيكون نظاماً حوسبياً من نوع معين يعطى تمثيلات بنيوية للتعبيرات اللغوية، تحدد أشكال هذه التعبيرات ومعانيها (. . .) وتسمى النظرية التى تعالج (الملكة اللغوية) أحياناً (بالنحو الكلى). . . فيحاول النحو الكلى صياغة المبادى التى تدخل فى عمل الملكة اللغوية، ونحو اللغة المعينة تفسير لحالة الملكة اللغوية بعد أن قدمت لها التجربة الأولية، أما النحو الكلى فتفسير لحالة الملكة اللغوية الأولى (. . .) قبل أى تجربة. . .» [2].

* * *

ولعل المسائل التى طرحت فى (أولاً وثانياً وثالثاً) مما تقدم، تعطى تصوراً منهجياً عن المجالات التى استشرفها الفكر اللغوى فى الثقافة العربية، من آفاق التنظير اللغوى، القائم على فهم ظاهرة الكلام البشرى، وأثر دراسة (الملكة اللغوية) فى ذلك، وإن كان هناك نصوص أخرى تدخل فى هذا المجال تتناول مسائل أخرى مثل: (الازدواج اللغوى)، و(وجهاز اللغة الفعلي والاحتياطى) و(الملكة الأولى، أو اللغة الأم، وتغيرها)، و(نظرية الترجمة)، وغير ذلك. ولكن مجال هذا البحث لا يتسع لكل هذه المسائل، فرأيت الاقتصار على ما تقدم.

---

(١) نهاية الإقدام، ٣٣٥.　　(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ٦٢ ـ ٦٣.

الخاتمــة

عالج الفـصل التمـهيـدى من هذه الدراسة جانـبين الأول منهما يؤكـد أن منهج البحث المتبع فيها يهتـم بالتاريخ اللغوى على أنه فرع من علم اللغة الحديث، لإبراز مكان (الملكة اللغـوية) فى الفكر اللغـوى العربى، الذى يمثل جـزءاً مميزاً ومـثيـراً للبحث والتفسيرات فى تاريخ العلم عموماً، وعلم اللغة خصوصاً.

وعرض تاريخ علم اللغـة فى العربية فى سـياق تاريخ علم اللغة فى الحـضارات الأخرى مهمـة تحتاج إلى أعمال الدارسـين اللغـويين من العـرب، وتستدعى الجمع من مـعرفـة تراثنا اللغـوى وأهم مناهج الفكر فـيـه، وكذلك منجـزات علم اللغـة الحديث.

كما أن هذا الجانب من الدراسة اللغوية ينبغى الحذر فيه من إهمال الفروق الثقافية والسياق التاريخى للأفكار، كما يلزم التمسك بالمنهجية العلمية لدراسة اللغة، والبعد عن التأويلات المتعسفة للنصوص.

أما الجانب الثانى فى التـمهيد فقد تناول (الملكة اللغـوية) عند دى سوسير الذى يعد من الرواد المتقدمين لعلم اللغـة الحديث، واتضح أنه يرى (الملكة اللغوية) داخلة فى مفهـوم (اللسان) ، أو (المقدرة) اللغوية عند كل متكلم، ولهـذا لم يجعلها فى مركـز البحث اللغـوى، لأنه اهتم (باللغـة) على أنها ظاهرة اجـتمـاعية، ومـظهر ملموس ومنظم، وفق منهجه الذى حدده لدرس اللغة.

كذلك عرض التمـهيد لرؤية تشومسكى (للملكة اللغويـة))، فقد اهتم بالدراسة التاريخية لبـعض جوانب اللغة، كما قام باسـتخدام مصطلحات سابقـة فى سياقات أفكاره التى طرحها فى كتبـه، ومن هذه المصطلحات (الملكة اللغوية)، ويأتى اهتمام تشومسكى بالملكة اللغوية فى إطار نقده للبنائيين والسلوكـيين متبعاً المنهج الذى أخذه بعض المفكرين الغربيين حـديثاً فى رفض الاقتصار على الدراسـة المادية للغة وإهمال الجانب العـقلى والذهنى فى دراستهـا. كما يقدم تفـسيراً للعـقلانية يقتـرب بها من

أخذ بهـا، كما أوضح تشـومسكى أن دراسـة (الملكة اللغوية) لم تظهـر فى (النحو الكلى) الذى يصوغ الحقـائق المتصلة بالملكة اللغوية الأولى عند الإنسان، كـما عالج علاقة الملـكة بالاكتساب اللغـوى، وما سماه (مشكـلة أفلاطون)، مستبـعداف فكرة الوجود (المسبق) عند أفـلاطون، لأنها نظرة لا تتفق مع المنهجية العلـمية ويقرر أن (الملكة اللغوية) جزء من إعدادنا الأحيائى الذى توقظه التجربة.

وفى الباب الأول يتـضح من تتبع مـصطلح الملكة فى النصوص الفـصيـحة، فى إحدى القراءات القرآنية الشاذة، وفى عدد من الأحـاديث النبوية الشريفة فى عصور الاحتـجاج، تلك التى اعتمـدت عليها المعاجم الـعربية التراثيـة، يتضح أن (الملكة) تعنى التملك والسيطرة، وأن هذا المعنى قـد انطلق من التملك الحسى إلى تملك قوة خلقية، كذلك قرر ابن فارس فى (المقاييس) أن مادة (ملك)، وفيها (الملكة)، تعود إلى أصل يدل على قوة فى الشىء وصحة. وقد التـزمت المعاجم العربية التراثية من (العين حتى التاج) بالربط بين (الملكة) والتملك، ولم تدخل فى مـعناها ما استجد خارج دائرة نصوص عصور الاحتجاج.

أما فى الفصل الثانى فقد أظهرت الدراسـة أن مرحلة النقل والترجمة من اللغات الأخرى إلـى العربيـة قد أثرت فى نمو مـصطلح الملكة، وهو التغـير الذى رصـدته مصادر الفكر اللغـوى العربى فى غير المعـاجم التراثية، وكان أقدم نص ذكـرت فيه الملكة بالمعنى المعرب عن اليونانية هو ما ترجمه إسحاق بن حنين فى كتاب (الطبيعة) لأرسطو، كما جاء فى مصادر الدراسة.

وفى البـاب الثانى عـالجت الدراسـة العـلاقة بين (التنظيـر المعـرفى)، و(الملكة اللغوية) فى الـفكر العربى، من منطلق أن مـفكرى العربية الذين تـناولوا عدداً من بحوث نظرية المعرفة ومصادرها مثل العقل والنقل والنفس، والوحى، والعلم والنظر والمعارف، وغـير ذلك، هؤلاء المفـكرون قد تناولوا فى أثناء ذلك مـصطلح الملكة، حيث أظهرت الدراسة معالجتـهم لهذا المصطلح المدروس، وذلك لبيان موضع الملكة فى التنظيـر المعرفى فى الـعربيـة بالرجوع إلى الظاهرة الـلغوية، انطلاقـاً من الفكر

الفلسفى فى أغلب الأحيان. ويبدأ هذا التتبع بفكر جابر بن حيان (المتوفى ٢٠٠ هـ) الذى عالج (الطبيعة) و(الطبع) و(القوة) و(الفعل)، وغير ذلك، فكان يعطى (للطبيعة) على أنها مصطلح عربى، ما عُرِّب بعده تحت مصطلح (الملكة)، حيث يشير جابر إلى أن الضرورة والطبع يقودان إلى الاصطلاح، وأن اللغة عنده لن تصل إلى هذا الاصطلاح بين المتكلمين بها إلا إذا خرجت من الطبع أو القوة إلى (الفعل)، أى أن تصير (ملكة) يسيطر عليها المتكلم الأصلى بعد استقرارها عنده.

أما أبو نصر الفارابى فى تنظيره المعرفى (للملكه) فقد تناول فى آن واحد المصطلح المعرب (الملكة)، وكذلك المصطلحات العربية التى تؤدى معناه مثل (الطبع) و(العادة) و(الفطرة)، بل عمد أبو نصر إلى الربط بين المصلطحات العربية السابقة والمصطلح المعرب (الملكة)، وذهب إلى ربط (الملكة اللغوية) كذلك بالطبيعة والفطرة، مما يؤكد إدراكه للعلاقة بين هذه المصطلحات تأصيلاً وتعريباً، ثم امتد تنظيره المعرفى للملكة إلى معالجة مسألة اكتساب اللغة مبيناً أثر الملكة فى ذلك. ثم تحويل الملكة إلى (علم اللسان)، مطبقاً ذلك على مرحلة تسجيل ملكة العربية فى جهود مدرستى الكوفة والبصرة.

كذلك تناول ابن سينا تنظير الملكة معرفياً فى إشارته إلى علاقة (الاستعداد) بما سماه (العقل بالملكة)، ويلتقى هذا الاستعداد مع مفهوم ابن جنى للمواضعة وإقدار الإنسان على أن يتكلم، فى سياق معالجة تعلم آدم الأسماء كلها.

كما عرض التنظير المعرفى للملكة عند ابن سينا لمسألة (إبداعية اللغة عند الإنسان) الذى لا تتناهى أغراضه، وفى ذلك السياق أشار ابن سينا إلى خاصية (تصور المعانى الكلية) عند الإنسان.

وفى الفصل الثانى من الباب الثانى عالجت الدراسة الملكة اللغوية واستشراف بعض آفاق التنظير اللغوى فى الفكر اللغوى العربى.

وكان المفكرون الذين تناولت الدراسة نصوصاً لهم تتصل بموضوع هذا الفصل قد استخدم بعضهم مصطلح (الملكة) المعرب، على حين استخدم فريق منهم المصطلحات العربية غير المعربة التى كانت تؤدى المعنى نفسه، واستمرت مع ظهور المعنى المعرب (للملكة)، وبعده كذلك، مثل (الطبيعة) و(السجية) و(الغريزة)،

ومن هنا فقد بدأ الفصل برصد هذه الظاهرة مع بيان محاولات أخرى ظهرت عند بعض مفكرى العربية للربط بين مصطلح (الملكة) المعرب وتلك المصطلحات العربية التى يشترك معها فى المعنى، ولما كان الباب الأول من الدراسة قد حدد أن المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج) لم تثبت (الملكة) بالمعنى المعرب فقد اتضح من التتبع الفكرى لهذه المسألة أن من أهم أسبابها الرغبة فى الاكتفاء بالمصطلح العربى غير المعرب، إذا كان يؤدى المعنى نفسه الذى يحمله المصطلح المعرب، وكذلك كان الخوف من تحميل المصطلحات العربية الأصيلة أو المعربة غير ما تحتمل، بحدوث خلط أو تداخل فى المفاهيم، كان هذا الخوف وراء التوقف أو الإحجام عن إثبات كثير من الصطلحات المعربة، ومنها (الملكة)، وساعد على ذلك ارتباط مصطلح (الملكة) المعرب بالدرس الفلسفى الذى أثار كثيراً من الجدل فى الثقافة العربية، وخصوصاً فى سياق المصطلح العلمى.

وفيما يتصل بمصطلح (التنظير اللغوى) المستخدم ها هنا فهو مستمد من الدراسات التى تناولت (نظرية اللغة) فى علم اللغة الحديث، حيث تناولت الدراسة مجموعة من النصوص تعطى رؤية للغة على أنها ظاهرة بشرية عامة، لا تقتصر على العربية وحدها، استشرف فيها بعض مفكرى العربية جانباً من آفاق التنظير اللغوى من منظور الحضارة العربية، وكان من المفيد الإشارة إلى تناول التنظير اللغوى فى علم اللغة الحديث لجانب من هذه المسائل المدروسة، كما فى مسألة اختصاص اللغة الطبيعية بالإنسان، وكذلك مسألة علاقة (الملكة اللغوية) بالطبع والسجية و(الاستعداد) أو (الإعداد الأحيائى) للجنس البشرى، وكذلك مسألة (الأمور الظاهرة والباطنة) فى سياق القدرة اللغوية، و(الكلام النفسى) عند بعض مفكرى العربية، كذلك العلاقة بين الفكر والنطق، وذلك لمحاولة قراءة هذه النصوص العربية قراءة لغوية منهجية، حيث كانت (الملكة اللغوية) فى كل ذلك هى قطب الرحا أو مركز الدائرة، فى هذه الدراسة.

المصادر والمراجع

١ ـ أبجد العلوم، ألفه صديق بن حسن القنوجى، أعده للطبع ووضع فهارسه عبدالجبار زكار، دمشق ١٩٧٨ (الجزء الأول) أعادت دار الكتب العلمية نشره فى ثلاثة أجزاء بيروت (بدون تاريخ) .

٢ ـ ابن رشد، بقلم الأستاذ عباس محمود العقاد ـ دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨٢ .

٣ ـ إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر = منتهى الأمانى والمسرات فى علوم القراءات، تأليف أحمد بن محمد البنا (الدمياطى) ، حققه الدكتور شعبان محمد إسماعيل ـ عالم الكتب بيروت ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م.

٤ ـ إحصاء العلوم، لأبى نصر الفارابى، حققه وعلق عليه الدكتور عثمان أمين ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٦٨ .

٥ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

٦ ـ إحياء علوم الدين، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى، المطبعة العثمانية المصرية المصرية، القاهرة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م.

٧ ـ الأدب المفرد ـ للإمام البخارى ـ مكتبة الآداب بالقاهرة ـ ١٤٠٠هـ.

٨ ـ أسباب حدوث الحروف، للرئيس أبى على الحسين بن سينا، راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

٩ ـ أسرار البلاغة، تأليف الإمام عبد القاهر الجرجانى النحوى، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر ـ دار المدنى بجدة ـ ١٤١٢ هـ ١٩٩١ م.

١٠ ـ أسس علم اللغة، تأليف ماريو باى، ترجمه وعلق عليه الدكتور أحمد مختار عمر ـ عالم الكتب بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م.

١١ ـ أسطورة المادة: صورة المادة فى الفيزياء الحديثة، تأليف بول ديفيز وجون جريبين، ترجمة م. على يوسف ـ سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ .

١٢ ـ الإصباح شرح الاقتراح (للسيوطى) ، تأليف الدكتور محمود فجال ـ دار القلم ـ دمشق ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩ .
١٣ ـ أضواء على النفس البشرية، تأليف الدكتور عبد العزيز جادو ـ دار المعارف بالقاهرة ـ سلسلة اقرأ ـ ١٩٨٧ م.
١٤ ـ إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، تأليف الدكتور منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧،
١٥ ـ الأغاني ـ ألفه أبو الفرج الأصبهاني ـ إشراف وتحقيق إبراهيم الإبيارى ـ دار الشعب بالقاهرة ـ ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م ـ ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
١٦ ـ الإمتاع والمؤانسة، تأليف أبي حيان التوحيدى، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت (بدون تاريخ) .
١٧ ـ الإيضاح فى علل النحو، لأبى القاسم الزجاجى ـ تحقيق الدكتور مازن المبارك ـ دار النفائس ـ بيروت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.
١٨ ـ البحر المحيط، لأبى حيان الأندلسى، مصورة عن طبعة القاهرة ـ مطبعة السعادة ١٣٢٠ هـ.
١٩ ـ بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز، تأليف مجد الدين الفيروز آبادى ـ تحقيق الأستاذين محمد على النجار وعبد العليم الطحاوى ـ القاهرة ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م.
٢٠ ـ التاج = تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محمد مرتضى الزبيدى ـ تحقيق على شيرى ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.
٢١ ـ تاريخ الأدب العربى = بروكلمان، الجزء الرابع، ترجمة الدكتور السيد يعقوب بكر، والدكتور رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣ .
٢٢ ـ تأملات فى اللغة ـ تأليف نوام تشومسكى ـ ترجمة الدكتور مرتضى جواد باقر والدكتور عبد الجبار محمد على ـ بغداد ١٩٩٠ م.
٢٣ ـ تسهيل النظر وتعجيل الظفر، فى أخلاق الملك، وسياسة الملك، للقاضى أبى الحسن الماوردى، تحقيق رضوان السيد ـ دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٧ .
٢٤ ـ التعريفات، للشريف الجرجانى ـ شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ـ ـ ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م.
٢٥ ـ التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، للدكتور عبد السلام المسدى ـ الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا ـ ١٩٨٦ .

٢٦ ـ تقريب التـهذيب، للإمـام ابن حجر العـسقـلانى، تحقيق عـبد الوهاب عـبد اللطيف، مصورة عن طبعة القاهرة، ١٣٨٠ هـ.

٢٧ ـ التكملة والذيل والصلة، لكتاب تاج اللغة وصحـاح العربية، تأليف الحسن بن محمـد الصغانى، تحقيق عـبد العليم الطحاوى وزميليـه، دار الكتب بالقاهرة ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩.

٢٨ ـ تلخيص كـتاب البرهان (لأرسطو) ، لأبى الوليـد بن رشد ــ تحقيق الدكـتور محمود قاسم ـ راجعه وأكمله الدكتـور تشارلس بترورث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢.

٢٩ ـ تلخيـص كتاب الشـعر (لأرسطو)، لأبى الوليـد بن رشد، تحـقيق الدكـتور تشارلس بترورث والدكـتور أحمد عبد المجـيد هريدى ـ الهيئة المصـرية العامة للكتاب ١٩٨٧.

٣٠ ـ تلخيـص كتاب العـبارة (لأرسطو)، لأبى الوليـد بن رشد، تحـقيق الدكـتور محـمود قاسم، راجعـه وأكمله الدكتـور أحمد عبـد المجيد هريدى ـ الهيـئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١.

٣١ ـ تلخيص كـتاب المقولات (لأرسطو) ، لأبى الوليد بن رشـد ـ حققه الـدكتور محمود قاسم ـ راجعه وأكمله الدكتـور تشارلس بترورث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

٣٢ ـ التوقيف على مهمات التعاريف، للـشيخ عبد الرءوف المناوى ـ تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب بالقاهرة ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.

٣٣ ـ جابر بن حيان ـ بقلم الدكتور زكى نجيب محمود ـ سلسلة أعلام العرب، رقم ٣ وزارة الثقافة والإرشاد القومى ـ القاهرة ١٩٦٢.

٣٤ ـ الجامع الأزهر فى حـديث البنى الأنوار ﷺ للشيخ عـبد الرءوف المناوى، نسخة مصورة عن مخطوط بدار الكتب المصرية ـ المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠.

٣٥ ـ جمع الجوامع (الجامع الكبير) ، لجـلال الدين السيوطى ـ مصورة عن مخطوط بدار الكتب المصـرية برقم ٩٥ حديث قـوله ـ الهيـئة المصـرية العامة للـكتاب ١٩٧٨.

٣٦ ـ جمهرة أنساب العرب، لأبى محمد على بن حـزم، تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ١٣٩١ م ـ ١٩٧١ هـ.

٣٧ ـ جوانب من نظرية النحو ـ لنوام تشومسكى ـ ترجمة مرتضى جواد باقر ـ جامعة البصرة، العراق ـ ١٩٨٥.
٣٨ ـ الجواهر وصفاتها، ليحيى بن ماسويه، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام عبد الرءوف ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
٣٩ ـ حجة الله البالغة، للشيخ أحمد بن عبد الرحيم، ولى الله الدهلوى، دار التراث بالقاهرة ـ ١٣٥٥ هـ.
٤٠ ـ الحدود، لأبى على بن سينا، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم ـ ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٩.
٤١ ـ الحروف ـ لأبى نصر الفارابى ـ حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محسن مهدى ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٩٠.
٤٢ ـ الحيوان، تأليف أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، حققه الأستاذ عبد السلام هارون ـ دار الجيل بيروت ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م.
٤٣ ـ الخصائص، لأبى الفتح عثمان بن جنى، حققه الأستاذ محمد على النجار ـ مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م.
٤٤ ـ درء تعارض العقل والنقل، لأبى العباس بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ـ مصورة عن طبعة الرياض ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.
٤٥ ـ دراسة الصوت اللغوى، تأليف الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب بالقاهرة، ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
٤٦ ـ الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، تأليف أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبى، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم ـ دمشق ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.
٤٧ ـ درة الغواص، [للحريرى] وشرحها وحواشيها وتكملتها، (الشرح للشهاب الخفاجى، والحواشى لابن برى وابن ظفر، والتكملة للجواليقى) ، تحقيق عبد الحفيظ القرنى، دار الجيل ـ بيروت ـ مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة ـ ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦ م.
٤٨ ـ دلائل الإعجاز، تأليف الإمام أبى بكر عبد القاهر الجرجانى، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.
٤٩ ـ الدماغ والفكر، تأليف تشارلز فيرست ـ ترجمة الدكتور محمود سيد رصاص ـ دار المعرفة ـ دمشق ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.

٥٠ ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للشيخ الحسين بن محمد، الراغب الأصفهانى ـ راجعه وعلق عليه طه عبد الرءوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م.
٥١ ـ رسائل الجاحظ، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ـ بيروت ـ ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
٥٢ ـ رسائل الكندى الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادى أبو ريدة، الأستاذ المساعد بكلية فؤاد الأول ـ دار الفكر العربى بالقاهرة، ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠م.
٥٣ ـ الروح، لشمس الدين بن قيم الجوزية، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ـ القاهرة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م.
٥٤ ـ سنن ابن ماجة، للحافظ أبى عبد الله محمد بن يزيد، حققه ورقمه وعلق عليه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٣ هـ ١٩٥٤ م.
٥٥ ـ سنن الترمذى = الجامع الصحيح، للإمام الحافظ أبى عيسى محمد بن عيسى ابن سورة الترمذى، حققه وصححه، عبد الوهاب عبد اللطيف ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.
٥٦ ـ شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلى، القاهرة ١٣٥٠ هـ.
٥٧ ـ شرح شعر زهير بن أبى سلمى، صنعة أبى العباس ثعلب. تحقيق الدكتور فخرالدين قباوة، دار الفكر ـ دمشق ١٤١٧ ـ ١٩٩٦ م.
٥٨ ـ شرح عيون الحكمة [لابن سينا] ، تأليف فخر الدين الرازى، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٤٠٠ هـ.
٥٩ ـ الشعر والشعراء، لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ـ دار المعارف بالقاهرة، ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨ م.
٦٠ ـ الشفا ـ النفس ـ لابن سينا، حققه الدكتور جورج قنواتى وسعيد زايد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.
٦١ ـ شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل، تأليف شهاب الدين الخفاجى، صححه ووثق نصوصه وشرح غريبه الدكتور محمد كشاش ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٨ هـ ١٩٩٨م.
٦٢ ـ الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهرى ـ

عـدى، ومـتى بن يونـس، وأبى الفـرج بن الطيـب، حقـقـه الدكتـور عبـد الرحمن بدوى ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م.

٦٥ ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين، تأليـف شمس الدين محمد بن أبى بكر بن قيم الجـوزية، عنى بمراجـعته وإخـراجه مـحب الدين الخطيب ـ دار المطبـعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة ١٤٠٠ هـ.

٦٦ ـ عبد الرحمـن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريتـه، بقلم الدكتور على عبـد الواحد وافى ـ سلسلة أعلام العـرب رقم (٤)، وزارة الثقافـة والإرشاد القومى ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٦٢ م.

٦٧ ـ العلل المتناهية فى الأحـاديث الواهية، لأبى الفرج عبـد الرحمن بن الجوزى، حققـه وعلق عليه الأستـاذ إرشاد الحق الأثرى، إدارة العلوم الأثرية ـ لاهور ـ باكستان ـ ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

٦٨ ـ علم الأصـوات عند ابن سينا ـ تأليف الدكـتور مـحمـد صالح الضـالع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (بدون تاريخ) .

٦٩ ـ علم اللغة العام، فـرديناند دى سوسور، ترجمة الدكـتور يوئيل يوسف عزيز، مراجـعة النص العربى: دكـتور مالك يوسف المطلبـى، بيت الموصل ـ العراق ١٩٨٨ م.

٧٠ ـ العلم فى منظوره الجديـد، تأليف روبرت أغروس وجون ستـانسيو، ترجـمة الدكتور كمال خلايلى، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٨٩ م.

٧١ ـ العين، للخليل بن أحمد الفراهيدى، تحقيق الدكتور مهدى المخزومى والدكتور إبراهيم السـامرائى، مؤسـسة الأعلمى لـلمطبوعات، بـيروت، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.

٧٢ ـ الغريب المصنف، لأبى عبيـد القاسم بن سلام، حققه المختـار العبيدى ـ بيت الحكمة ـ تونس ١٩٨٩ م ـ ١٩٩٦م.

٧٣ ـ فجر العلم الحديث، تأليف توبى هاف ـ ترجمة الدكتور أحمد محمود صبحى ـ عالم المعرفة الكويت ١٩٩٧ .

٧٤ ـ فصول فى فقه العـربية، الدكتور رمضان عبد التواب، مـكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٨٠ م.
٧٥ ـ الفهرست لابن النديم أبى الفرج بن إسحاق، تحـقيق رضا تجدد، دار المسيرة ـ بيروت، ١٩٨٨ م.
٧٦ ـ القاموس المحيط، تأليف مجد الدين محمـد بن يعقوب الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م.
٧٧ ـ القانون فى الطب، تأليـف أبى على الحسين بن سينا، حـققه ووضع فهـارسه دكتور إدوار القش، قدم له الـدكتور على زيعور ـ مؤسسة عـز الدين للطباعة والنشر ـ بيروت ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م.
٧٨ ـ قصد السبيل، فيما فى اللغة العربية من الدخيل، للعلامة محمد بن فضل الله المحبى، تحقيق الدكتور عثمـان محمود الصينى ـ مكتبة التوبة ـ الرياض ١٤٥ هـ ١٩٩٤ م.
٧٩ ـ قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجـانى، تأليف الدكتور محمد عبد المطلب ـ القاهرة ١٩٩٠ م.
٨٠ ـ كتاب شرحى الإشارات، للخواجه نصير الدين الطوسى، وفخر الدين الرازى ـ المطبعة الخيرية ـ القاهرة ١٣٢٥ هـ.
٨١ ـ الكشاف عـن حقائق غـوامض التنزيل، وعيـون الأقاويل فى وجـوه التأويل، تأليف جار الله محمود بن عمر الزمخشرى، رتبه وصححه محمد عبد السلام شاهين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م.
٨٢ ـ كشف الخـفا ومـزيل الإلباس عـما اشتـهر من الأحـاديث على ألسنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلونى ـ مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ.
٨٣ ـ الكليات، لأبى البقاء أيوب بن موسى الكفوى، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهـارسه، الدكتـور عدنان درويش ومحـمد المصرى، مؤسـسة الرسالة ـ بيروت ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.
٨٤ ـ اللسان والإنسان، تأليف الدكتور حسن ظاظا، الإسكندرية ١٩٧١ م.
٨٥ ـ اللسانيات واللغة العـربية، نماذج تركيبية ودلالية، الدكتـور عبد القادر الفاسى الفهرى، دار توبقال، المغرب ـ وعويدات، بيروت ١٩٨٦ .
٨٦ ـ اللغة بين القومية والعالميـة، تأليف الدكتور إبراهيم أنيس ـ دار المعارف بمصر، ١٩٧٠ م.

٨٧ ـ اللغة ومشكلات المعرفة، تأليف نوام تشومسكى، ترجمة الدكتور حمزة بن قبلان المزينى، دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ١٩٩٠.

٨٨ ـ مبحث فى قضية الرمزية الصوتية، طبيعة العلاقة بين الكلمة وما ترمز إليه، تأليف الدكتور البدراوى زهران ـ دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٧.

٨٩ ـ مجمع الأمثال، لأبى الفضل أحمد بن محمد الميدانى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، بالقاهرة ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

٩٠ ـ مجمل اللغة، لأبى الحسين أحمد بن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

٩١ ـ المحتسب، فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تأليف أبى الفتح عثمان بن جنى، تحقيق على النجدى ناصف والدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامى ـ ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م.

٩٢ ـ مختار رسائل جابر بن حيان، عنى بتصحيحها ونشرها ب. كراوس ـ مكتبة الخانجى بالقاهرة، ١٤١٥ هـ ١٩٩٤ م.

٩٣ ـ المختصر فى علم أصول الحديث النبوى، لعلاء الدين بن النفيس، تحقيق الدكتور يوسف زيدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٤١٢ هـ ١٩٩١م.

٩٤ ـ مدارج السالكين، بين منازل « إياك نعبد وإياك نستعين »، لأبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية، دار التراث العربى بالقاهرة، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م.

٩٥ ـ مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، تأليف جفرى سامسون، ترجمة الدكتور محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤١٧ هـ.

٩٦ ـ مراجعات فى لغات المعرفة، للدكتور يحيى الرخاوى، دار المعارف بالقاهرة، سلسلة اقرأ، ١٩٧٧ م.

٩٧ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر العربى، مصورة عن طبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٣ هـ بتصحيح محمد الزهرى الغمراوى، رحمه الله تعالى.

٩٨ ـ مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى، دارسة نقدية فى ضوء الإسلام، تأليف الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزبيدى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ مكتبة المؤيد ـ الرياض ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.

٩٩ ـ المصطلحات العلمية قبل النهضة الحـديثة، تأليف الدكتور ضاحى عبد الباقى، عالم الكتب بالقاهرة، ١٩٧٩م.

١٠٠ ـ المصطلح الفلسـفى عند العـرب، نصوص من التـراث الفلسفى فى حـدود الأشياء ورسومها، دارسة وتحقيق وتعليق الدكـتور عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٩ م.

١٠١ ـ معارج القدس فى مدارج معرفـة النفس، لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى، حققه الشيخ محمـد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م.

١٠٢ ـ المعارف، لأبى مـحمد عبد اللـه بن مسلم بن قتيـبة، حققه الـدكتور ثروت عكاشة ـ دار المعارف بالقاهرة ـ ١٣٨٨ هـ ١٩٦٩ م.

١٠٣ ـ معـجم ألفاظ القرآن الكريم، مجـمع اللغة العربيـة بالقاهرة ١٩٧٣ ـ مطابع الهيئة المصرية العام للكتاب.

١٠٤ ـ المعجم الوسـيط، مجمع اللغـة العربية بالقـاهرة، الطبعة الثـالثة ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م.

١٠٥ ـ المعجـمة والتوسـيط، تأليف الدكتـور عبد القـادر الفاسى الفهـرى ـ المركز الثقافى العربى ـ الدار البيضاء ـ بيروت ١٩٩٧ م.

١٠٦ ـ المعرفة، تأليف الدكتور محمد فـتحى الشنيطى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١ م.

١٠٧ ـ المعرفة اللغوية، طبيعتها، وأصـولها، واستخدامها، تأليف نوام تشرمسكى، ترجمة وتعليق الدكتور محمد فتيح، دار الفكر العربى بالقاهرة، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

١٠٨ ـ المغنى فى أبواب التوحيـد والعدل، إملاء القاضى عبد الجـبار الأسد آبادى ـ الجزء ١٦ (إعجاز القرآن) ، قوم نصوصه الأستاذ أمين الخولى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ـ مطبعة دار الكتب ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م.

١٠٩ ـ مفـاتيح الغيب = التـفسيـر الكبيـر، للإمام فخـر الدين الرازى ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ١٤١٢٤ هـ ـ ١٩٩٣ م.

١١٠ ـ المفـردات فى غريب القـرآن، تأليف الشـيخ الحسـين بن محـمد، المعـروف بالراغب الأصبهانى، أعده للنشر وأشرف على الطبـع الدكتور محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٧٠ م.

١١١ ـ مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية، للدكتور نصر أبو زيد ـ مجلة فصول ـ المجلد الخامس ـ العدد الأول ١٩٨٤.

١١٢ ـ مقال عن المنهج، تأليف رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيرى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٥ م.

١١٣ ـ مقاييس اللغة، لأبى الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.

١١٤ ـ مقدمة ابن خلدون = المقدمة للعلامة بن خلدون، من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، للقاضى ولى الدين عبد الرحمن بن خلدون، المطبعة الشرفية ـ القاهرة ١٣٢٧ هـ.

١١٥ ـ الملكة اللسانية فى نظر بن خلدون، للدكتور محمد عيد، عالم الكتب بالقاهرة ـ ١٩٧٩ م.

١١٦ ـ منازل السائرين إلى الحق، جل شأنه، تأليف أبى إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة جعفر الحديثة، ١٣٩٧ هـ.

١١٧ ـ موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ، تأليف ر. هـ. روبنز، ترجمة الدكتور أحمد عوض، عالم المعرفة ـ الكويت ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

١١٨ ـ نظرية النحو العربى فى ضوء مناهج النظر اللغوى الحديث، تأليف الدكتور نهاد الموسى، دار البشير ـ مكتبة وسام ـ الأردن ـ ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م.

١١٩ ـ نظرية تشومسكى اللغوية، تأليف جون ليونز، ترجمه وعلق عليه الدكتور حلمى خليل، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٨٥.

١٢٠ ـ نهاية الإقدام فى علم الكلام، تأليف أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى، مصورة عن الطبعة التى حررها وصححها الفرد جيوم، لندن ١٩٣٤م.

١٢١ ـ النهاية فى غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبى السعادات المبارك بن الأثير، حققه طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحى، مكتبة عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة ١٢٨٣ هـ ١٩٦٣ م.

الفهرس

الباب الثانى